

William C. Chittick

MUNDOS IMAGINALES:

Ibn al-'Arabi y la diversidad de las creencias

Título original del ensayo:

*Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity.*

Nueva York, 1994, 208 pp.

Versión española de Ana Serrano y Pablo Benito

Director y redactor de la colección: Pablo Benito

© Mandala Ediciones, 2003

Diseño: mo

Maquetación: reiko

Impresión: Publidisa

ISBN: 84-88769-76-8

Depósito Legal: SE-1398-2004

# Mundos imaginales:

Ibn al-'Arabi y la diversidad de las creencias

*William C. CHITTICK*



## Capítulo IX



### La diversidad de las creencias

**LA**l igual que otros musulmanes, Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabī considera el Corán y la Sunna de Muhammad como guías que deben de seguirse para que florezca el potencial humano. Las personas entran en el mundo en posesión de la *fiṭra*, que les predispone al *tawḥīd*, pero crecen y se desarrollan de una manera que se ve determinada en gran parte por factores ambientales y sociales. El alma se desarrolla de modo natural, pero no todos los caminos de desarrollo conducirán a un despliegue pleno de las posibilidades humanas. Aunque la felicidad es el destino último de todas las cosas existentes, las personas no pueden contar con alcanzarla en el *barzaj* ni durante el día de la resurrección que dura cincuenta mil años y, de hecho, las diferentes modalidades de felicidad son infinitas. La felicidad estrictamente “humana”, que conduce a la visión de la auto-revelación de Dios en su pleno esplendor, depende de la actualización de todos

los atributos divinos latentes en la naturaleza humana original. Y a su vez esta actualización depende en cierta medida del esfuerzo humano por hacer que tenga lugar. Ya que las personas fueron creadas en la forma de Dios, participan del atributo divino de la libertad. Están “obligadas” —por el hecho de ser libres— a desempeñar una función a la hora de determinar la medida en la que los atributos divinos latentes llegan a estar presentes en sus almas. Como lo expresa el Šayj en una formulación a la que a menudo se aproxima: “El ser humano, que elige libremente, está obligado a gozar de la libre elección” (III 300.22). Si las personas hacen elecciones que conducen al desequilibrio y la falta de armonía, pueden perder la posibilidad de felicidad en las siguientes etapas de su existencia.

Ibn al-‘Arabī sostiene que las enseñanzas escatológicas coránicas incluyen alusiones a todas las modalidades concebibles de equilibrio y desequilibrio humanos, a cada perfección e imperfección, a cada actualidad de la forma divina, y cada fracaso en el intento de alcanzar una humanidad plena. Habla de 5.105 grados del paraíso, de los cuales sólo doce pertenecen exclusivamente a los musulmanes (I 319.18). Según su visión, cada nivel o grado de los mundos póstumos abarca una amplia gama de destinos humanos posibles. Para él resulta evidente que los seguidores de religiones diferentes viven las cosas de distinta manera al morir, aun cuando todos hubieran alcanzado la perfección y la felicidad, dado que la auto-revelación de Dios en la forma humana jamás se repite.

Pocas personas dudan de que las percepciones de la realidad difieran en algunos sentidos. Incluso personas de trasfondos culturales parecidos pueden ser profundamente distintas en cuanto a carácter psicológico, capacidad intelectual y sensibilidad estética, aspectos todos que

representan dimensiones importantes del alma. Si esto resulta cierto en este mundo de concreciones y sedimentaciones, donde las esencias y las realidades están generalmente ocultas, resulta mucho más cierto en los sutiles reinos imaginales que se experimentan después de la muerte, donde las realidades no manifiestas son capaces de adoptar una variedad de formas mucho más amplia.

Ya que todos los estados póstumos difieren entre sí, algunos deben estar más cercanos a Dios y otros más alejados, algunos deben ser más luminosos y otros más oscuros, algunos mejores y otros peores. Quizás las enseñanzas escatológicas de las religiones semíticas tal y como se suelen entender ponen demasiado énfasis en una distinción absoluta entre paraíso e infierno, pero sin duda una percepción básica es incontrovertible: las personas experimentarán las próximas etapas de su existencia de una manera profundamente influida por el modo en el que viven sus vidas en este mundo, y este modo de vida a su vez se verá afectado por las metas que se establezcan. Los estados posteriores a la muerte están determinados no solamente por las “obras”, sino también por las ideas y los pensamientos que hacen realidad las obras. Así pues, las creencias acerca de quién somos, adónde podemos ir y qué podemos llegar a ser desempeñan un papel fundamental a la hora de determinar la manera en la que, de hecho, se realiza el potencial humano.

### *Las raíces de la creencia*

La palabra árabe *i‘tiqād*, que suele traducirse como “creencia”, procede de la raíz ‘QD, que significa tejer, anudar o atar; unir, convocar, hacer un contrato. *I‘tiqād*, la octava forma verbal de la raíz, significa anudarse, atarse o establecerse con firmeza. En tanto que

término técnico que significa creencia, indica un nudo atado en el corazón que determina la visión de la realidad de una persona. El Šayj usa la palabra para referirse a todos los nudos que moldean el entendimiento: toda la gama de cogniciones, ideas, teorías, doctrinas, dogmas, prejuicios, percepciones, emociones e inclinaciones que permiten que los seres humanos comprendan el mundo. Ser humano significa tener una perspectiva de uno mismo y de lo otro, aun cuando uno no tenga conciencia de la propia estructura mental subyacente o sea incapaz de articularla. Las creencias están en la raíz de cada pensamiento y cada acción humana. Determinan la manera en la que las personas viven su vida y experimentan su muerte. En resumen, la “creencia” es inevitable, ya que es consecuencia de la existencia humana. El Šayj suele plantear cuestiones de creencia en términos relativos a Dios, pero esto no debe llevarnos a concluir que sus discusiones carecen de relevancia para aquellos que no tienen creencias acerca de Dios, o que rechazan de plano la idea de Dios. Al fin y al cabo, “Dios” es *wuġūd*, y el *wuġūd* abarca toda la realidad, sea cual sea el nivel en el que se contemple. Respecto a su manifestación, el *wuġūd* es nombrado por todos los nombres del cosmos. De este modo, todo el conocimiento de todo conocedor —es decir, toda conciencia de lo que sea, todo nudo cognitivo— es en realidad conocimiento de Dios.

No hay nadie salvo los conocedores de Dios. Sin embargo, algunos conocedores saben que conocen a Dios y otros no saben que conocen a Dios. Estos últimos tienen conocimiento de aquello de lo que son testigos y examinan, mas no saben que es la [divina] Realidad. Si preguntáis a tal persona: “¿Conoces a Dios?”, os dirá que no. Mas si le preguntáis acerca de aquello de lo cual es testigo:

“¿Sabes qué es aquello de lo que eres testigo con relación al hecho de que es el objeto de tu testimonio?”, os contestará que sí... De manera que únicamente ignora el hecho de que este nombre [divino] se refiere a aquel objeto de testimonio. (III 510.32)

Todo el mundo tiene conocimiento, creencias, suposiciones y nudos respecto al *wuġūd*, ya que ninguna otra cosa se presenta ante nosotros. De aquí que la explicación del Šayj acerca de la naturaleza de la creencia resulte relevante también para las modalidades particulares de creencia que caracterizan al mundo moderno y al postmoderno, es decir, creencia en todo tipo de metas, ideologías y programas sociales y políticos, por no mencionar las numerosas clases de creencia que poseen un elemento más claramente “religioso”.

Si todo el mundo tiene una creencia, ¿podemos afirmar que todas las creencias son verdaderas? La mayoría de los teólogos musulmanes responderían inmediatamente: “No, sólo la creencia en una religión verdadera constituye una creencia verdadera.” El Šayj, sin embargo, no se precipitaría tanto. Lo más probable es que dijera que la respuesta depende de lo que entendamos por “verdadera”. Si significa que un nudo se corresponde con la realidad, entonces naturalmente todas las creencias son verdaderas, ya que cada una representa algún aspecto de la realidad, por muy limitado y distorsionado que pueda ser. Si una creencia no se correspondiera con la realidad de alguna manera, no existiría. Cada creencia representa el lado subjetivo de un estado existencial. El hecho de que alguien tenga una creencia demuestra que la creencia coincide de alguna manera con cómo son las cosas, tanto en el caso de que la mente del creyente establezca un contacto real con lo que está fuera de ella,

como si no. Por lo tanto, podemos llegar a la conclusión preliminar de que todas las creencias son ciertas, sea cual sea su contenido. No puede existir ningún error, puesto que todo lo que existe es requerido por lo Real, que es *wuġūd*.

Dios es sabio sin restricciones. Es Él quien ha puesto las cosas en su lugar. Es Él quien ha *dado a cada cosa su creación* [20:50]. Por lo tanto, Dios no ha cometido ningún error en la existencia engendrada respecto a su orden. (II 267.33)

Cada uno de nosotros, que tenemos una visión global de todas las estaciones y todos los niveles, distinguimos desde dónde habla y diserta cada individuo, y reconocemos que cada uno es correcto en su propio nivel y no comete error alguno. De hecho, no hay absolutamente ningún error en el cosmos.

La idea de que no hay errores y de que todas las creencias son ciertas surge lógicamente de la *wahdat al-wuġūd*. Cada cosa existente representa una auto-revelación particular del *wuġūd* ilimitado. El cosmos en su indefinida extensión espacial y temporal manifiesta toda la gama de posibilidades del *wuġūd*. Cada cosa es como un color existenciado por el prisma de la infinita posibilidad del *wuġūd*. Por medio de su propia naturaleza específica —sus propias limitaciones especiales que lo diferencian de otros colores— cada color delimita y define la luz invisible, haciéndola así visible. Desde un punto de vista, cada entidad vela u oculta el *wuġūd* debido a su color y a sus características específicas. Desde otro punto de vista, manifiesta el *wuġūd*, puesto que se encuentra en el cosmos. El primer punto de vista es el de la incomparabilidad o “No Él”; el segundo, el de la semejanza, o “Él”.

En uno de los muchos pasajes en los que el Šayj explica la verdad de todas las creencias, debida a la unidad del *wuġūd*, alude a la idea de que todas las cosas en el universo —incluidas las palabras pronunciadas por las personas— son palabras articuladas en el Hábito del Todo-Misericordioso. Por lo tanto, todo discurso es palabra de Dios y todo es verdadero. Sin embargo, la manera en que ese discurso es verdadero a menudo escapa a la comprensión del observador.

No hay otro orador salvo Dios y nadie que provoque el discurso salvo Dios. Todo lo restante es la apertura del ojo de la comprensión a la producción del discurso por parte de Dios con relación al hecho de que Él sólo provoca un discurso correcto. Todo discurso en el cosmos procede de la sabiduría o del discurso decisivo [de Dios].<sup>1</sup> De manera que todo discurso está a salvo de errores y desvaríos. No obstante, el discurso tiene moradas, lugares y campos de juego dentro de los cuales dispone de una gran extensión por la que vagar. Sus campos de juego son tan vastos que los ojos de la visión interior son incapaces de percibir sus límites externos. (III 545.II)

La diversidad del discurso divino y humano deriva de la infinitud de las posibles modalidades de manifestación del *wuġūd*. Los nombres divinos designan las diversas maneras en las que se delimita el *wuġūd* ilimitado cuando existencia el universo. Dios manifiesta la gama completa de los nombres por medio de Su auto-revelación en el cosmos, o al articular las palabras del Hábito del Misericordioso. Pero en cualquier tiempo o lugar dado, ninguna entidad existente puede manifestar todos los atributos posibles del *wuġūd* en su despliegue completo. Cada cosa existente representa una delimitación

del *wuḥūd* ilimitado y, por lo tanto, manifiesta los atributos del *wuḥūd* sólo hasta cierto punto.

Las infinitas posibilidades de auto-revelación que posee el *wuḥūd* ilimitado son conocidas por el propio *wuḥūd* por toda la eternidad, puesto que *Dios abarca todas las cosas en conocimiento* (65:12). Cada entidad, junto con sus características específicas, representa una auto-delimitación del *wuḥūd* ilimitado, determinada por la naturaleza del propio *wuḥūd*, y conocida eternamente por el *wuḥūd* en virtud de su auto-conocimiento. Tanto si se considera que las entidades están inmutablemente fijadas en el conocimiento de Dios como si se considera que existen en el cosmos, cada una tiene una entificación (*taʿayyun*) o condición de cosa (*ṣayʿiyya*) o delimitación (*taqyīd*) específica que la distingue de todas las demás entidades.

La medida en la que una entidad existente permite que la luz de *wuḥūd* la ilumine, o su capacidad para actuar en calidad de lugar de manifestación en el cual el *wuḥūd* exhibe sus propiedades, se conoce como la “predisposición” de la entidad. Los seres humanos, hechos a la imagen del nombre divino que todo lo abarca, poseen la mayor predisposición para manifestar las propiedades del *wuḥūd* (aunque la predisposición de cada individuo varía). El hecho de que varíe la capacidad de cada entidad supone que cada una delimita el *wuḥūd* ilimitado a su manera. Dios es uno e ilimitado, pero Sus auto-revelaciones son infinitamente diversas. “Aquel que Se revela, respecto a lo que es en Sí Mismo, es Uno en Entidad, mas las auto-revelaciones —me refiero a sus formas— son diversas, debido a las predisposiciones de los lugares de auto-revelación” (I 287.19).

Cada individuo humano representa una posibilidad única de expresión para el *wuḥūd* ilimitado. De la misma

manera, el conocimiento de cada individuo representa una comprensión única del *wuḥūd*, una comprensión que está determinada por la auto-revelación del *wuḥūd*. Así pues, las creencias se ven determinadas por las posibilidades ontológicas de las que se compone el individuo. Al igual que cada persona constituye un existente único, también es un conocedor único. Al igual que la existencia de cada persona representa un único nudo atado en la Realidad ilimitada, una palabra única articulada dentro del Hálito del Misericordioso, también la creencia de cada persona representa una configuración única de Conciencia ilimitada. Y todo esto se remonta a los nombres divinos. “Todo observador de Dios se encuentra bajo el gobierno de uno de los nombres de Dios. Ese nombre se revela ante él y le otorga una creencia específica por medio de su auto-revelación” (II 85.14).

### *Los dos mandamientos*

Decir que todas las creencias son verdaderas significa que cada una de ellas expresa limitaciones que han sido adoptadas por el *wuḥūd* ilimitado. También indica que al final todas las creencias conducirán a la felicidad a los creyentes. Pero la auto-revelación de Dios ante los seres humanos no es la misma que su auto-revelación ante otras criaturas. Ya que la felicidad humana plena y completa depende de la actualización total de la forma divina, la incapacidad de actualizar forma divina requiere distancia de Dios en el otro mundo, y en sus fases iniciales, esta distancia se experimentará como dolor y castigo.

La dicha depende de la guía divina y la guía conlleva mandamientos y prohibiciones. En otras palabras, las personas deben observar los mandamientos de Dios a fin de alcanzar el paraíso. No obstante, el *Šayḥ* rápidamente

señala que el “Dios” que promulga mandamientos y prohibiciones no es idéntico en todos los aspectos al Dios concebido como *wuḥūd*. Dios en tanto que *wuḥūd* exige *wuḥūd* delimitado en todas las formas que puede adoptar, pero Dios en cuanto Guía insta a las personas a seguir a los profetas y evitar los malos consejos. Hacía tiempo que los teólogos musulmanes habían diferenciado ambas perspectivas al distinguir la “orden generadora” de Dios (*al-amr al-takwīnī*) de su “orden prescriptiva” (*al-amr al-taklīfī*). Por medio de la primera, Dios da existencia a toda la creación: *Su única orden, cuando quiere que una cosa sea, es decirle: “¡Sé!” y es* (36:82). Por medio de la segunda orden, Él establece las instrucciones a través de las cuales las personas pueden alcanzar la dicha. De este modo la orden prescriptiva conlleva actividades como la oración, el ayuno, la limosna y la observancia de restricciones morales.

Por medio de la orden generadora, Dios concede *wuḥūd* a todas las cosas, permitiéndoles que sean ellas mismas. Por medio de la orden prescriptiva, convoca a los seres humanos a la dicha en el *barzaj* y el más allá. La orden generadora no puede ser desobedecida, ya que establece la existencia de la criatura en el cosmos. Sí se puede rechazar el mandamiento prescriptivo, ya sea parcialmente o en su totalidad. Su rechazo conduce al castigo y a la distancia de Dios, aunque el castigo (*adāb*) finalmente se vuelva dulce (*adīb*).

La orden prescriptiva surge de ciertos atributos específicos del *wuḥūd*—como la guía y la compasión— que se centran en la eliminación de las restricciones y limitaciones que provocan el sufrimiento humano. Por el contrario, la orden generadora surge del *wuḥūd* ilimitado, o Dios como tal. Así pues, la orden engendradora, de hecho, comprende y determina la orden prescriptiva que es una forma

específica adoptada por la orden generadora para alcanzar ciertos fines definidos. Desde el punto de vista de la orden engendradora, no puede haber desobediencia. La desobediencia de la orden prescriptiva siempre es el resultado de la obediencia de la orden engendradora.

El Šayj explica por qué desobedecer la orden prescriptiva puede conducir a la desdicha, al referirse a las implicaciones de algunas de las cualidades del *wuḥūd*. Dios no sólo es Guía, también es Desencaminador (*muḍīll*). Aunque no se incluye en las conocidas listas de noventa y nueve nombres, este nombre se halla implícito en los treinta y cinco versículos coránicos en los que Dios es el sujeto del verbo “desencaminar”. En determinadas circunstancias, la mala orientación de Dios puede prevalecer sobre la buena, conduciendo a la desobediencia en este mundo y a la desdicha en el otro.

El que un ser humano dado caiga bajo la influencia del Guía o del Desencaminador se debe a la naturaleza del propio *wuḥūd*. Al fin y al cabo, ¿qué es lo que determina la predisposición de las entidades inmutables, que son conocidas por Dios de toda eternidad? De hecho, cada entidad representa una posible auto-revelación del *wuḥūd*. Decir que una persona está desencaminada remite a la realidad de la persona, la configuración del *wuḥūd* que determina la naturaleza específica de la persona.

Ante la objeción de que esto significa que Dios hace pecar a las personas para después castigarlas por sus pecados, el Šayj responde que las entidades son inmutables y que Dios no les “hace” (*jaʿl*) hacer nada. Simplemente les da existencia. Si la mala orientación es la propiedad de una entidad, ésta estará desencaminada cuando entre en existencia. Dios alumbró la luz del *wuḥūd* sobre las entidades y éstas llegan a existir tal como son, haciendo lo que

hacen. Dios no puede cambiar las entidades, al igual que no puede cambiar Su propia Esencia, el propio *wuḥūd*. Como dice Ibn al-ʿArabī: “Dios desea sólo la situación en sí. Su voluntad en las cosas es que sean lo que son” (III 356.30). Así, cuando Dios manifiesta *wuḥūd* a la entidad del sol, éste brilla, y cuando manifiesta *wuḥūd* a las entidades de los pecadores, pecan, manifestando en sí mismos de esta manera las propiedades del nombre Desencaminador. Los pecadores son lugares de manifestación para las posibilidades limitadas de la existencia externa que posee el *wuḥūd* ilimitado en virtud del hecho de que *el wuḥūd* permite la dispersión, la desviación, el error, el sufrimiento y la desgracia.

Preguntar por qué Dios desencamina a la gente es como preguntar por qué el *wuḥūd* es *wuḥūd*, o por qué la realidad es la realidad. La respuesta es simplemente que la realidad es lo que es y no puede ser de otra manera. Decir que Dios es el Desencaminador supone simplemente afirmar que el *wuḥūd* permite la posibilidad del desencaminamiento y la desgracia y que las entidades que representan esta posibilidad tendrán que existir. Esta es la razón por la que el Šayj insiste en que, en última instancia, Dios no desencamina a nadie. Más bien, las personas siguen sus propias naturalezas, lo cual viene a decir que manifiestan sus propias entidades inmutables. Nadie puede culpar al jardinero cuando un manzano no logra dar uvas, y nadie debería culpar a Dios cuando un pecador no logra hacer buenas obras. El pecador sólo puede culpar a su propia realidad. El Šayj sostiene que esto explica la respuesta de Satán a aquellos que se le quejan en la resurrección de que él los haya desencaminado: *¡No me culpéis a mí, sino culpáos a vosotros mismos!* (14:22).<sup>2</sup>

Ibn al-ʿArabī explica muchas de estas cuestiones al tratar del significado del nombre divino Retenedor (*al-Māni*). Si

Dios es pura misericordia y munificencia ilimitada, ¿por qué retiene o impide cosas con relación a Sus siervos? Por supuesto, hay varias respuestas a esta pregunta, pero dentro de este contexto en particular el Šayj se refiere a la predisposición de las criaturas. Dice, en resumen, que Dios no retiene al dar, sino que los siervos reciben la dádiva de acuerdo con sus propias naturalezas. Nadie puede quejarse de su propia naturaleza sin negar su realidad.

Una vez que reconozcáis el receptáculo, conoceréis al Retenedor y la retención. Pues los receptáculos reciben de la munificencia ilimitada de Dios de acuerdo con su predisposición. Son como la prenda y el lavadero cuando el sol emite su luz. La prenda se vuelve blanca, mas el rostro del lavadero se pone negro (en caso de que fuera blanco).

El sabio les dice a ambos: “La luz es una, mas la constitución del lavadero sólo recibe negrura del sol. La prenda tiene una constitución que recibe blancura. Por lo tanto, [lavadero], tu constitución te impidió que recibieras la blancura.” Y le dice a la prenda: “Tu constitución te impidió que recibieras la negrura”.

Cada uno de estos dos puede protestar. [La prenda puede decir:] “No obstante, el problema permanece. ¿Por qué Él no me dio una constitución que reciba la negrura?” Y el lavadero puede decir: “¿Por qué no me dio una constitución que reciba la blancura?”

Podríamos contestar lo siguiente: “Ha de haber prendas y lavaderos en el cosmos. Por lo tanto, ha de haber constituciones que reciban la blancura y constituciones que reciban la negrura.

Así que ambos debéis existir siendo lo que soís, ya que todas las cosas han de existir en el cosmos. Así pues, han de encontrarse en él todas las constituciones.”

La Realidad no actúa de acuerdo con las motivaciones individuales que Él ha hecho existir en Sus siervos. Actúa sólo de acuerdo con la sabiduría. Aquello que requiere la sabiduría es lo que ocurre en el cosmos. Su propia manifestación es idéntica a la sabiduría, ya que los actos de Dios no son causados por la sabiduría, sino que son sabiduría en sí...

Cabe suponer que, al proponer un lugar [de manifestación] a una constitución específica, el lugar diga: “Esta constitución ha impedido [la manifestación]”. Mas es un error, ya que la propia constitución es idéntica a lo que se ha manifestado. No es otra cosa. No es correcto que una cosa diga de sí misma: “¿Por qué no soy otra cosa?” (III 530.3).<sup>3</sup>

Quizás sea conveniente reiterar que, en pasajes como éste, el Šayj no niega la realidad de la libertad humana. Su perspectiva sobre esta cuestión específica guarda relación con la orden engendradora y la omnipresencia del *wuġūd*, o la absoluta incomparabilidad de Dios respecto a todas las cosas. No obstante, en cuanto se tiene en cuenta la semejanza de Dios, la libertad humana vuelve a presentarse. Las personas poseen cierta libertad puesto que son formas de Dios, y Dios es libre. De esta manera se ven obligadas a vivir con su libertad y —en la medida en que son libres— a aceptar la responsabilidad de las elecciones que hacen. Si realmente pudieran reconocer que no tienen libertad puesto que sólo Dios es libre, esto supondría la

entrega (*islām*) total a la voluntad divina. Pero esta entrega sólo la consigue el “siervo universal” (*al-‘abd al-kullī*) —uno de los muchos términos empleados por el Šayj para referirse al ser humano perfecto—. <sup>4</sup> Mucho antes de alcanzar la perfección, las personas se enfrentan a la necesidad de someterse a la orden prescriptiva y seguir el camino de la salvación. Al reconocer que se les obliga a ser libres, han de elegir libremente la manera en la que actuar o no actuar en su vida cotidiana.

### *Caminos hacia Dios*

El Corán hace referencia a varios caminos, pero manda a las personas que sigan el “camino recto”. El Šayj nos dice que éste no puede ser el “camino recto de Dios”, en el que Dios se entiende como *wuġūd* ilimitado, puesto que todas las cosas siguen ese camino de todas formas, dado que todas obedecen la orden engendradora. “El camino de Dios es el camino general por el que marchan todas las cosas; el camino que las conduce a Dios. Abarca toda religión de revelación divina y toda construcción de la facultad racional. Se dirige hacia Dios e incluye tanto a los desgraciados como a los dichosos” (III 410.24).

Cuando se dice que todas las creencias son ciertas, esto quiere decir que todas las creencias conducen a Dios, o que todas se someten a la norma general establecida por los diversos versículos coránicos que dicen que todas las cosas proceden de Dios y regresan a Él. Pero esto no nos dice nada acerca de la manera en la que las personas pueden alcanzar la plena perfección de la forma divina y evitar que se les vea la visión de su propia *fitra* en el otro mundo. Así, desde un punto de vista humano, deben juzgarse los caminos con criterios relacionados con el destino humano. Estos criterios sólo pueden ser

aquellas cualidades del *wuḥūd* que ayudan al alma humana a alcanzar la plenitud de la forma divina.

Uno de los atributos divinos que beneficia a las almas humanas es la bendición (*in ʿām*). Ya que la bendición es inherente al *wuḥūd*, Dios ordena a los seres humanos que la procuren; naturalmente, no porque Él se beneficie, sino porque es compasivo y sabe que ellos se beneficiarán. Por ello se insta a los musulmanes a recitar la *Fātiḥa*, la primera azora del Corán, en sus oraciones diarias, de modo que pidan a Dios que les guíe por el camino recto del Agraciador: *Guíanos por el camino recto, el camino de aquellos a los que has agraciado, no de aquellos que incurrir en la ira, ni de aquellos que están descaminados* (I:5-7). El Šayj cita varios versículos coránicos para mostrar que todos los profetas transmitieron este “camino recto del Bendecidor”, y que seguirlo conduce a la dicha.

Sin embargo, para los musulmanes lo ideal es seguir un tercer camino, todavía más estrecho. Éste es el “Camino de Muhammad”, tal y como se estableció en la guía que le fue concedida exclusivamente a él, es decir, el Corán. Conduce a la forma específica de misericordia y dicha que Dios ha reservado a los seguidores del Islam.<sup>5</sup> Al mismo tiempo, debido a la naturaleza global de la revelación coránica, incluye los caminos de todos los profetas anteriores. Como escribe el Šayj:

Entre los caminos se cuenta el camino de las bendiciones. Las palabras de Dios hacen referencia a él: *A cada uno de vosotros [mensajeros] hemos asignado un camino recto y una ley revelada* [5:48]. El guía muhammadí elige el camino de Muhammad y deja de lado los demás caminos, aun cuando los reconoce y tiene fe en ellos. No obstante, no se convierte en siervo salvo por el camino de

Muhammad, ni tampoco hace que sus seguidores se hagan siervos salvo por este camino. Sabe que los atributos de todos los caminos remiten a él, puesto que la religión revelada de Muhammad lo abarca todo. De este modo, se ha transferido la propiedad de todas las religiones reveladas a su religión revelada. Su religión revelada las abarca, pero ellas no la abarcan. (III 410.21)

En resumen, aun cuando todos los caminos conducen a Dios, “el camino de la dicha es el que ha establecido la religión revelada y nada más” (II 148.12). Enfrentadas a la realidad de su propia situación, las personas no pueden simplemente coger lo que Dios les ofrece con respecto a Su orden engendradora, puesto que esto bien podría conducirles a la infelicidad. Deben tomar de lo Real No Delimitado sólo lo que Él delimita por medio de la orden prescriptiva, que es Su balanza, asignada para pesar todo lo que está relacionado con la dicha.

Dios da a sus siervos de Sí Mismo, y también de las manos de Sus Mensajeros. En lo que respecta a lo que te llega de la mano del Mensajero, tómalo sin pesarlo en ninguna balanza. Pero en lo que respecta a lo que te viene de la mano de Dios, tómalo de acuerdo con una balanza. Pues Dios es idéntico a cada uno de los donadores, mas te ha prohibido que aceptes todos los regalos. De este modo dice: *Acepta todo lo que el Mensajero te da; renuncia a todo lo que te prohíbe* [59:7]. Por lo tanto, aceptar lo que te da el Mensajero te resulta más beneficioso y te servirá mejor para actualizar tu dicha.

Tu aceptación de lo que el Mensajero te da no está delimitada, pero tu aceptación de lo que Dios te da

está delimitada. El propio Mensajero es delimitado, pero la aceptación de sus dádivas no es delimitada. Dios no está delimitado por ninguna delimitación, mas la aceptación de lo que da está delimitada. ¡Considera pues lo maravilloso que es este asunto! (IV 186.22)

### *Equilibrio*

A medida que se va desarrollando el alma humana, las cualidades latentes en la *fiṭra* se manifiestan gradualmente. Se alcanza la perfección cuando la forma divina latente se convierte en la actualidad del alma. Pero conviene recordar que la perfección no implica una especie de finalidad estática. Representa la participación plenamente consciente en la auto-revelación dinámica e interminable del *wuṣūḍ*. Los seres humanos perfectos participan con presencia total y conciencia permanente en el proceso por medio del cual el cosmos renace a cada instante. Al igual que la actividad de Dios es continua y siempre renovada, también los seres humanos gozan de un nuevo crecimiento y un conocimiento más completo del *wuṣūḍ* a cada momento. Como escribe el Ṣayj, los seres humanos perfectos “jamás dejan de ser testigos de la cercanía [a lo Real] de manera continua, ya que no dejan de presenciar formas dentro de sí mismos y formas externas a ellos, y esto no es otra cosa que la auto-revelación de la [divina] Realidad” (II 558.30).

Aunque la perfección constituye la situación humana ideal, rara vez se alcanza en este mundo. No obstante, aquellos que se esfuerzan en la medida de su capacidad (*wus*) por manifestar los atributos divinos latentes en sí mismos alcanzarán la visión de la auto-revelación de Dios —la plena conciencia de la forma divina dentro de sí

mismos— en el Paraíso. Es por ello que los habitantes del Jardín experimentan aquello que los seres humanos perfectos ya han degustado en esta vida: las constantes e incesantes develaciones de Dios. A cada instante Dios retira un nuevo velo, mostrando Su rostro con mayor belleza y gloria. El Paraíso dura eternamente porque el Amado único jamás repite su interminable auto-manifestación. Dios atrae a las almas hacia una visión, conocimiento, conciencia y dicha cada vez más grandes. Éstas son las fuentes y las huríes coránicas, los eternos ríos de leche, miel, agua y vino. “En los Jardines, a cada instante se produce una nueva creación y una nueva dicha, de modo que nunca hay lugar para el hastío... A cada mirada que los habitantes de los Jardines echan sobre sus reinos, perciben cosas y formas que jamás habían visto, y con ello aumenta su dicha” (II 280.27).

Considerada contexto de la orden engendradora, la orden prescriptiva ocasiona el pleno desarrollo de las cualidades humanas, y éstas coinciden con el despliegue de ciertas posibilidades de *wuṣūḍ* que no pueden actualizarse de ninguna otra manera. Los atributos que sólo manifiestan los seres humanos incluyen cualidades bellas y atractivas como la generosidad, la compasión y la paciencia, pero también cualidades repulsivas e iracundas como el castigo terrible y la venganza. Sin las revelaciones transmitidas por los profetas, no podrían actualizarse las posibilidades humanas más altas ni tampoco las más bajas, y éstas son las posibilidades más altas y más bajas del propio *wuṣūḍ*. De este modo, la orden prescriptiva sirve a la engendradora al existir toda una gama de las modalidades de *wuṣūḍ* que de otra manera no podrían actualizarse. De hecho, la existencia del paraíso y del infierno depende de la revelación. Como escribe el Ṣayj, “si no fuera por la existencia de

las religiones reveladas, no existiría la falta de fe en Dios, que desemboca en desdicha" (II 248.3). Por lo tanto, también aquello que denominamos "mal" y "Satán" se llama así debido a la orden prescriptiva. "Únicamente la prescripción hace que la entidad del mal se manifieste por medio de Satán" (IV 223.27).

Los atributos divinos primarios cuyas huellas se perciben en la forma humana son vida, conocimiento, deseo, poder y habla. La guía se dirige hacia los seres vivos que poseen conocimiento, eligen entre los objetos del conocimiento por medio del deseo, hacen efectivo su deseo por medio del poder, y comprenden la palabra divina a la vez que articulan su propia situación por medio del habla. Dejando de lado otros atributos divinos con una dimensión específicamente moral, podemos ver que no todos los seres humanos poseen estas cualidades primarias en el mismo grado. También resulta obvio que el equilibrio entre estos atributos contribuye a la perfección humana.

Cada uno de estos cinco atributos primarios apoya a los demás. Un desequilibrio que establezca una relación inadecuada entre ellos viciará la utilidad de todos. Incluso en un contexto contemporáneo, el "conocimiento sin poder" y el "poder sin conocimiento" son condiciones muy conocidas por todos. Aun cuando se reconoce universalmente que resulta valioso aumentar el propio conocimiento y el propio poder, las enseñanzas islámicas añaden en este punto que el potencial humano para el crecimiento y el desarrollo no tiene límites concebibles, dado que todo atributo divino puede actualizarse en un grado ilimitado.

La perfección humana plena implica la presencia verdadera y viva de cada atributo del *wuġūd*. Las personas

necesitan la revelación para lograr esta perfección, puesto que ignoran su propia forma divina. Con poca formación pueden comprender el valor del conocimiento y el poder, pero está absolutamente más allá de sus capacidades individuales el poder comprender el valor de todos los atributos divinos y después actualizar cada uno de ellos en un equilibrio adecuado con respecto a los demás atributos. Ya que la *fitra* humana se define por el *wuġūd*, y puesto que el *wuġūd* es incognoscible y no está delimitado, las personas necesitan la revelación a fin de comprender su propio ser.

La imperfección humana surge de la incapacidad para actualizar un equilibrio correcto entre los atributos divinos que se encuentran en la disposición humana original. El equilibrio correcto de los atributos está arraigado en la precedencia y el predominio de la misericordia sobre la ira. La misericordia es propia de la naturaleza esencial del *wuġūd*, mientras que la ira entra en juego con relación a ciertas características específicas del *wuġūd* delimitado. De este modo, la misericordia abarca todas las cosas (Corán, 7:156), pero sólo algunas cosas son tocadas por la ira.

La misericordia está estrechamente vinculada a aquellos atributos que corresponden al logro de la cercanía a Dios, como el conocimiento, la iluminación, la unión, la unidad y el equilibrio. Por el contrario, la ira está relacionada con las características limitantes de las cosas creadas, tales como la distancia, la separación, la ignorancia, la multiplicidad, la dispersión, la diferenciación y la desviación. En la medida en que las personas viven dominadas por los atributos de la ira, permanecen alejadas de Dios, y por lo tanto, de la misericordia y la dicha. Sólo al buscar la misericordia y el perdón de Dios pueden ascender al reino de la unión, la unidad, el equilibrio y la felicidad.

La ira desempeña un papel necesario en la armonía cósmica, pero permanece subordinada a la misericordia. Del mismo modo, el *wuḡūd* delimitado del cosmos está subordinado al *wuḡūd* no delimitado de Dios. Sin delimitación, no habría cosmos: sin ira, el Hábito del Misericordioso no podría articular las palabras de su vocabulario. Sólo por medio de todas las posibilidades de lo creado puede obtenerse la plena revelación de las propiedades de los atributos divinos. Y toda esta actividad creativa, por medio de la delimitación del *wuḡūd*, es una expresión de la misericordia divina predominante; es decir, de la inherente plenitud y la desbordante efusión del *wuḡūd*.

La precedencia de la misericordia sobre la ira se vuelve manifiesta incluso en medio de la distancia y la falta de orientación, puesto que sin estas dos, la cercanía y la orientación no tienen sentido. Del mismo modo, sin pecados, el atributo divino del perdón no podría manifestarse. En otras palabras, el atributo del perdón de Dios necesita de los pecados. El Šayj gusta de citar el siguiente hadiz como fuente escrituraria de esta enseñanza: “¡Por Aquel en cuya mano está mi alma! Si no hubiera pecado, Dios te hubiera retirado y hubiera traído a un pueblo que sí peca, y después pide el perdón de Dios y es perdonado”.<sup>6</sup> Por medio de estas palabras, —dice el Šayj—, “el Profeta nos hizo saber que todo lo que sucede en el cosmos ocurre sólo para manifestar la propiedad de un nombre divino” (II 96.12). Por si mi argumento no queda totalmente claro, citaré una anécdota que cuenta respecto a uno de los fieles que se quejaba a un amigo de Dios de la corrupción de la época. El amigo le contestó: “¿Acaso son asunto tuyo los siervos de Dios? ¡No interfierras entre el Amo y Su siervo! La misericordia, el perdón y la beneficencia los están buscando [a los pecadores].

¿Es tu deseo que las propiedades de la Divinidad no surtan efecto? ¡Ocupate de ti mismo y no prestes atención a estas cosas!” (II 177.11).

### *Las marcas de la creencia*

La revelación es una auto-delimitación del *wuḡūd* no delimitado con vistas a la perfección y felicidad humanas. Rechazar la posibilidad de alcanzar la perfección del estado humano supone aplazar la llegada de la dicha durante un período de tiempo inconcebiblemente largo, si no “eternamente”. Aceptar la posibilidad de alcanzar la perfección significa reconocer la verdad aportada por la revelación y comprometerse con sus exigencias (*īmān* o “fe”) y llevar este compromiso a la práctica (*islām* o “sumisión”). En la medida en que los individuos pesen sus pensamientos y acciones en las balanzas proporcionadas por los profetas, se verán conducidos hacia la actualización de las potencialidades de la naturaleza humana, que se determinan y definen por la gama completa de los atributos divinos, latentes en su *fiṭra* por el hecho de que han sido creados en la forma de Dios.

El grado en el que se ha de actualizar la conformidad con las escalas proféticas depende en gran medida de la creencia, la trama de la realidad cognitiva experimentada por las personas a través de su existencia en este mundo. En la medida en que las personas creen en Dios como Él es en Sí Mismo, serán conducidos a la misericordia predominante que es *wuḡūd* puro y no delimitado. Cuando la creencia guarda conformidad con las instrucciones dadas por los profetas, los nombres divinos que definen el objeto de la creencia serán los de guía y misericordia. De este modo, la creencia atraerá a los creyentes en la dirección de la unidad,

la armonía y el equilibrio. Pero si los creyentes rechazan la guía ofrecida y en su lugar siguen los innumerables caminos creados por el Desencaminador, los nombres divinos que rigen la situación serán los nombres de la ira que dan como resultado el desequilibrio, la dispersión, la desintegración y la desdicha.

Los seres humanos perfectos son transparentes ante cada auto-revelación del *wuġūd*. Por el contrario, todas las demás cosas creadas poseen capacidades delimitadas que imponen trabas y coloridos específicos al *wuġūd* que desembocan en creencias diferenciadas. Todas las creencias exigen puntos de vista delimitados y definidos que excluyen otros puntos de vista. En la medida en que las personas se aferran a sus creencias, causan conflictos con las creencias de otros. Esto resulta especialmente obvio en el mundo moderno, en el que las creencias acerca de la naturaleza de las cosas que antaño fueron compartidas por la mayoría se han desvanecido gradualmente, dando lugar a creencias personales y políticas radicalmente diferentes que constantemente provocan conflictos en todos los niveles de la sociedad.

Las creencias delimitadas surgen del grado limitado en que las personas han actualizado su propia *fiṭra*, que a su vez depende de la capacidad o predisposición de la entidad inmutable, eternamente conocida por Dios. La predisposición individual permite a las personas estar receptivas a las propiedades de los nombres del *wuġūd* hasta cierto punto específico, ni más ni menos. Al igual que la predisposición delimita el *wuġūd*, también delimita el conocimiento. La predisposición permite a las personas entender lo que entienden. De este modo, todo conocimiento se ve limitado por el sujeto, lo cual equivale a decir que dentro de las infinitas configuraciones posibles del *wuġūd*, el sujeto sólo se conoce a sí mismo: "Juzgas al

objeto de tu conocimiento sólo en función de ti mismo. Por lo tanto, sólo te conoces a ti mismo" (III 161.25).

Si las personas sólo se conocen a sí mismas, sólo pueden creer en sí mismas, puesto que sus creencias están determinadas y definidas por sus propias limitaciones conceptuales. Cuando contemplan la existencia, la limitan y construyen de acuerdo con sus propios términos individuales. "Ni tu corazón ni tu mirada dan nunca testimonio de otra cosa que la forma de tu propia creencia respecto a Dios" (*Fuṣūṣ*, 121). O de manera más resumida: "Nadie ha visto nunca nada excepto su propia creencia" (III 132.29). En consecuencia, las personas se dedican exclusivamente a sus propias fabricaciones. "Las criaturas están destinadas a adorar sólo lo que creen acerca de lo Real, de modo que sólo adoran una cosa creada... No hay sino adoradores de ídolos" (IV 386.17).

En un capítulo en el que comenta el significado de la oración coránica *Yo confío mi asunto a Dios* (40:44), Ibn al-*Arabī* señala que la capacidad de los seres humanos para confiar sus asuntos a otros surge de un atributo divino, y ese atributo es el de Dios confiando Su asunto a las criaturas cuando les dicta "prescripciones religiosas y les ordena y prohíbe". Por otra parte, Dios confía a las criaturas la capacidad para comprender algo respecto a Él y para hablar acerca de lo que entienden. Les permite hablar del *wuġūd* de acuerdo con sus propias capacidades. En el plano humano, la diversidad de las voces de las criaturas se muestra en la diversidad de expresiones (*maqālāt*) acerca del *wuġūd*, las doctrinas postuladas por innumerables grupos de pensadores y creyentes de todo tipo.

Dios les confía Su asunto por medio del discurso. De este modo, sus expresiones acerca de Él se vuelven

la armonía y el equilibrio. Pero si los creyentes rechazan la guía ofrecida y en su lugar siguen los innumerables caminos creados por el Desencaminador, los nombres divinos que rigen la situación serán los nombres de la ira que dan como resultado el desequilibrio, la dispersión, la desintegración y la desdicha.

Los seres humanos perfectos son transparentes ante cada auto-revelación del *wuġūd*. Por el contrario, todas las demás cosas creadas poseen capacidades delimitadas que imponen trabas y coloridos específicos al *wuġūd* que desembocan en creencias diferenciadas. Todas las creencias exigen puntos de vista delimitados y definidos que excluyen otros puntos de vista. En la medida en que las personas se aferran a sus creencias, causan conflictos con las creencias de otros. Esto resulta especialmente obvio en el mundo moderno, en el que las creencias acerca de la naturaleza de las cosas que antaño fueron compartidas por la mayoría se han desvanecido gradualmente, dando lugar a creencias personales y políticas radicalmente diferentes que constantemente provocan conflictos en todos los niveles de la sociedad.

Las creencias delimitadas surgen del grado limitado en que las personas han actualizado su propia *fitra*, que a su vez depende de la capacidad o predisposición de la entidad inmutable, eternamente conocida por Dios. La predisposición individual permite a las personas estar receptivas a las propiedades de los nombres del *wuġūd* hasta cierto punto específico, ni más ni menos. Al igual que la predisposición delimita el *wuġūd*, también delimita el conocimiento. La predisposición permite a las personas entender lo que entienden. De este modo, todo conocimiento se ve limitado por el sujeto, lo cual equivale a decir que dentro de las infinitas configuraciones posibles del *wuġūd*, el sujeto sólo se conoce a sí mismo: "Juzgas al

objeto de tu conocimiento sólo en función de ti mismo. Por lo tanto, sólo te conoces a ti mismo" (III 161.25).

Si las personas sólo se conocen a sí mismas, sólo pueden creer en sí mismas, puesto que sus creencias están determinadas y definidas por sus propias limitaciones conceptuales. Cuando contemplan la existencia, la limitan y construyen de acuerdo con sus propios términos individuales. "Ni tu corazón ni tu mirada dan nunca testimonio de otra cosa que la forma de tu propia creencia respecto a Dios" (*Fuṣūṣ*, 121). O de manera más resumida: "Nadie ha visto nunca nada excepto su propia creencia" (III 132.29). En consecuencia, las personas se dedican exclusivamente a sus propias fabricaciones. "Las criaturas están destinadas a adorar sólo lo que creen acerca de lo Real, de modo que sólo adoran una cosa creada... No hay sino adoradores de ídolos" (IV 386.17).

En un capítulo en el que comenta el significado de la oración coránica *Yo confío mi asunto a Dios* (40:44), Ibn al-ʿArabī señala que la capacidad de los seres humanos para confiar sus asuntos a otros surge de un atributo divino, y ese atributo es el de Dios confiando Su asunto a las criaturas cuando les dicta "prescripciones religiosas y les ordena y prohíbe". Por otra parte, Dios confía a las criaturas la capacidad para comprender algo respecto a Él y para hablar acerca de lo que entienden. Les permite hablar del *wuġūd* de acuerdo con sus propias capacidades. En el plano humano, la diversidad de las voces de las criaturas se muestra en la diversidad de expresiones (*maqālāt*) acerca del *wuġūd*, las doctrinas postuladas por innumerables grupos de pensadores y creyentes de todo tipo.

Dios les confía Su asunto por medio del discurso. De este modo, sus expresiones acerca de Él se vuelven

diversas. Entonces Dios les explica Su verdadera situación por boca de Sus mensajeros, para disponer de un argumento contra aquellos que contradicen Su discurso y dicen de Él cosas que contradicen lo que Él ha dicho de Sí Mismo. Dado que las expresiones son diversas, se auto-revela ante el poseedor de cada expresión, de acuerdo con su expresión o en la forma de ésta. La razón de ello es que Él les ha confiado Su asunto, puesto que les ha concedido capacidad de reflexión y facultades racionales. (IV 100.8)

Dios asume la forma de todas las creencias, puesto que la creencia no es otra cosa que la auto-revelación del *wuýūd*. Las personas crean los objetos de su propia creencia imponiendo limitaciones conceptuales al *wuýūd*. "Dios recibe la forma de toda creencia. Si esto no fuera así, Él no sería un dios. Cuando un ser humano oye el relato divino de que Dios existe, tiene fe en él de acuerdo con su propia concepción. Por lo tanto, sólo tiene fe en aquello a lo que ha dado forma conceptual. Dios existe dentro de toda conceptualización, al igual que existe en el opuesto exacto de esa conceptualización" (IV 133.30).

El Dios en que todo el mundo tiene fe es el *wuýūd* tal y como se revela ante todos los individuos. Ya que cada auto-revelación de Dios es única, cada creencia es única. Y dado que el objeto de cada creencia es único, el señor al que adora un individuo determinado es diferente del señor de todos los demás individuos. Esto ayuda a explicar uno de los significados del célebre dicho profético: "Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor". Al conocerse a sí mismo, una persona llega a conocer a Dios tal y como se revela dentro de sí mismo. Es el Dios auto-revelador —no la Esencia independiente, el *wuýūd* en sí— quien determina la creencia, o mejor dicho, quien corres-

ponde a la capacidad de comprensión del individuo, capacidad que a su vez se ve determinada por la entidad inmutable del individuo. "Ya que no Lo conoces excepto por medio de ti mismo, tu conocimiento de Él depende necesariamente de tu conocimiento de ti mismo. Así pues, tu existencia depende de Su *wuýūd*, mientras que el conocimiento de Su señorío sobre ti depende del conocimiento de ti mismo. Por lo tanto, Él posee la raíz en el *wuýūd* y tu propiedad es la de la rama en el *wuýūd*. Mas tú eres la raíz en el conocimiento de Él y Él tiene la propiedad de la rama en el conocimiento" (III 495.10).

Decir que la criatura es una rama del *wuýūd* pero la raíz del conocimiento supone decir que el conocimiento humano de Dios se ve determinado por la capacidad humana para conocerlo. "Dios se revela ante la cosa creada sólo en la forma de la cosa creada" (IV 110.7). Esa auto-revelación divina es el Señor de la persona, puesto que determina su destino en este mundo y en todos los mundos por venir, por toda la eternidad. También constituye la "marca" que las personas reconocerán el día de la resurrección, ya que, como ya he comentado, un hadiz nos dice que Dios se revelará en una serie de formas ante los seres humanos reunidos en la resurrección. Estarán negando a Dios hasta que les muestre una marca que reconozcan. Esa marca es su creencia respecto a su Señor.

Todo creyente tiene en su corazón a un Señor que él mismo ha existenciado, y así cree en Él. Tal es el Pueblo de la Marca el día de la resurrección. No adoran nada que no hayan tallado<sup>7</sup> ellos mismos. Es por ello que, cuando Dios se revela en otra marca que la suya propia, se sienten desconcertados. Conocen aquello en lo que creen, pero aquello en lo que creen no los conoce a ellos, puesto que ellos lo han existenciado. El principio

general aquí es que la obra de artesanía no conoce al artesano y el edificio no conoce al constructor. (IV 391.12)

La efusión divina es inmensa, puesto que Él otorga generosamente. No existe ninguna deficiencia por Su parte. Pero tú no tienes nada de Él excepto aquello que tu esencia acepta. Por lo tanto, tu propia esencia mantiene alejado al Inmenso, y te coloca en medio de la limitación. La medida en la que Su gobierno ocurre dentro de ti es tu "Señor". Es a Él a quien sirves y sólo a Él a quien reconoces. Ésta es la marca dentro de la cual se transmutará ante ti el día de la resurrección, al develarse. En este mundo, esta marca es invisible para la mayoría. Todo ser humano la conoce a través de sí mismo, pero no sabe que [la marca] es lo que sabe. (IV 62.23)

Lo que distingue a los seres humanos perfectos de los demás es que reconocen a Dios en todas Sus auto-revelaciones. No han impuesto ningún límite a Dios que pueda conducirles a negar algunas auto-revelaciones y reconocer otras.

### *Creencia no delimitada*

En Sí Mismo, Dios no puede verse limitado por ninguna creencia. Es capaz de asumir la forma de todas las creencias precisamente porque es incomparable a toda creencia. Está "muy exaltado por encima de la delimitación o de la posibilidad de estar atado a una forma en lugar de otra" (II 85.21). El conocimiento adecuado de Dios tal y como es en Sí Mismo requiere verlo tal y como se revela en todas las creencias sin ser delimitado

por ninguna. En consecuencia, los "gnósticos" (*ārifūn*) —esos seres humanos perfectos que han perfeccionado su conocimiento de las auto-revelaciones de Dios en el universo y en sí mismos— reconocen la verdad de toda creencia y entienden que toda atadura, todo nudo, toda restricción, supone una delimitación del *wuḥūd* no delimitado. Llegados a la Estación de Ninguna Estación, reconocen los derechos de todas las estaciones y todas las creencias, puesto que cada una corresponde a una de las infinitamente variadas auto-revelaciones de Dios. En efecto, los gnósticos reconocen que la existencia en su totalidad representa la danza de las posibilidades, la auto-manifestación del No Delimitado en las formas de las infinitas multitudes de entidades delimitadas. Cada cosa es exactamente lo que debe ser; cada creencia demuestra el alcance de la predisposición del creyente en el momento de la creencia. Todas las cosas siguen el Camino de Dios. Todo obedece la orden engendradora, y todos los seres humanos poseen una creencia que les conducirá hasta Dios, el fin de todos los caminos.

La creencia, al igual que los modos de la urdimbre, delimita el objeto de la creencia y por lo tanto restringe la participación del creyente en la visión del *wuḥūd*. Desde este punto de vista, todas las creencias son falsas. No obstante, todas las creencias corresponden a una auto-revelación divina. Puesto que la misericordia de Dios lo abarca todo, Él acepta todas las creencias. Todos los dioses adorados por todos los creyentes finalmente harán realidad la dicha del creyente, aun cuando esto requiera que esté velado de Dios. "Si no fuera por Su auto-revelación en las formas de los dioses, ningún alma feliz gozaría de Él" (IV 332.11). Al comentar la diversidad de creencias relativas a Dios, ya sea entre los seguidores de las religiones de revelación divina o de otras, escribe el Šayj:

Si Dios pidiera cuentas a los seres humanos por sus errores, pediría cuentas a todos los poseedores de creencias. Todo creyente ha delimitado a su Señor con su razón y su reflexión, y por tanto Lo ha restringido. Pero nada es digno de Dios excepto la no delimitación. *En su mano está el dominio de todas las cosas* [23:88], de modo que Él delimita, pero no se vuelve delimitado. No obstante, Dios perdona a todos.

Cuando Dios desea que alguien alcance la verdad y le rinda justo homenaje, le concede el conocimiento de Su amplitud y vastedad y le hace saber que Él es atestiguado en la creencia de todos los creyentes. Él no puede estar ausente de la creencia del creyente, puesto que Él lo ha ligado a esta creencia, y *Él es el testigo de todas las cosas* [22:17]. Por lo tanto, el poseedor de este conocimiento percibe a Dios constantemente en todas las formas, y no Lo niega cuando los delimitadores Lo niegan. No obstante, Dios perdona a los líderes religiosos que Lo delimitan con la incomparabilidad o la semejanza. (III 309.30)

La auto-revelación jamás se repite. Cada momento de la existencia representa una nueva auto-revelación y un nuevo anudamiento [de la trama]. El atributo divino de la libertad permite que las personas ejerzan cierta influencia sobre su propia predisposición para el conocimiento y, por lo tanto, sobre su receptividad con respecto a las apariciones divinas. De modo que el Šayj anima a los buscadores a que amplíen sus creencias a fin de disfrutar de una mayor "participación" (*hazz*) de la visión de lo Real en el otro mundo. Ya que, dice, "la visión [de lo Real] en el otro mundo es la consecuencia de las creencias en este mundo" (II 85.1).<sup>8</sup>

Cada atributo divino en la forma humana puede compararse con uno de los colores del arco iris. Cada individuo humano abarca todo el espectro visible e invisible, ya que cada uno ha sido creado en la forma de todos los atributos divinos. Al poseer identidades específicas en un momento y lugar determinados, los individuos manifiestan ciertos matices en lugar de otros y tienen poco control sobre sus situaciones. Pero tienen libertad para elegir muchos de los colores que manifiestan; al elegir hacer una cosa y no otra, aceptan su responsabilidad por el color que se manifiesta. Dentro de los parámetros de sus propias posibilidades, pueden optar por dirigirse hacia la Luz pura, que está libre de las limitaciones del color a la vez que abarca todas sus perfecciones, o bien pueden apuntar a un color específico en lugar de otro.

Para el Šayj, las creencias son los innumerables colores que las personas imponen a la luz incolora por medio de sus propias existencias delimitadas. En la medida en que la libertad toma parte en lo que creen, sus creencias son los lentes de colores por los que eligen mirar. El color que es el objeto de todo su afán —los nudos que atan en sus almas— determina su participación del *wiḡūd* y de la *fiṭra* actualizada. La elección de la delimitación fija su situación dentro de la configuración de la realidad, tanto epistemológica como ontológicamente, y por tanto, también escatológicamente. Pero la elección de la no delimitación les abre a lo Real.

Al haber actualizado la Estación de Ninguna Estación, los seres humanos perfectos reconocen que todas las creencias son verdaderas y todas conducen a Dios. Al experimentar la develación de las auto-revelaciones divinas, comprenden la legitimidad de toda creencia y la sabiduría detrás de todos los nudos atados en la urdimbre de la Realidad, todas las posibilidades de

delimitación ontológica y epistemológica representadas por sujetos humanos. Al aceptar cada nudo como es, aprenden lo que tiene de enseñanza, y al no permitir que les limite y defina, permiten que todos los nudos se deshagan. Sólo al estar en todas las estaciones de la posibilidad humana y no definirse por ninguna pueden alcanzar la Estación de Ninguna Estación. Entonces conocen concretamente las implicaciones de todos los nombres divinos. Reconocen lo que cada uno exige en el cosmos y entre los seres humanos, puesto que lo encuentran en sí mismos.

Al Pueblo de la Develación le ha sido otorgada una visión global y omnicomprendiva de todas las religiones, creencias, sectas y doctrinas relativas a Dios. No ignora a ninguna. Los adherentes siguen a las creencias, las sectas respetan normas específicas y se mantienen las doctrinas respecto a Dios o a algo en el universo engendrado. Algunas son contradictorias, otras son divergentes y algunas son similares. En todos los casos el Poseedor de Develación sabe de dónde ha sido tomada la doctrina, creencia o secta, y la asigna a su lugar. Ofrece una disculpa para todo aquel que sostiene una doctrina y no afirma que esté equivocado. No considera que la doctrina sea inútil, ya que Dios *no creó el cielo y la tierra y lo que hay entre ambas en aras de la irrealidad* [38:27], y no creó al ser humano *en vano* [23:115]. Por el contrario, sólo a él lo creó en Su forma.

Por lo tanto, todos en la existencia engendrada ignoran el todo y conocen la parte, excepto el ser humano perfecto. Pues Dios *le enseñó todos los nombres* [2:31], y le dio las palabras que todo lo comprenden, de modo que su forma se volvió perfecta. De manera que el ser humano perfecto reúne la

forma de lo Real y la forma del cosmos. Es un *barzaj* entre lo Real y el cosmos. Es un espejo que Dios ha establecido, por medio del cual lo Real ve Su forma y la creación ve la suya. Quien actualiza este nivel ha actualizado un nivel de perfección más perfecto que nada que pueda hallarse en la existencia posible. La forma de lo Real se percibe en él porque todos los nombres divinos le han sido atribuidos. (III 398.II)

Ya que los seres humanos perfectos comprenden la verdad y legitimidad de toda creencia, no niegan ninguna de las auto-revelaciones de Dios en el otro mundo. Al abarcar toda posibilidad de manifestación del *wuġūd*, coinciden con el cosmos entero. Por el contrario, aquellos que no han alcanzado la perfección abarcan tan sólo una porción limitada de la posibilidad cósmica, de modo que reconocerán a Dios en la resurrección sólo cuando Él se ajuste a sus limitaciones.

El ser humano perfecto es testigo de Dios en el reino manifiesto en la medida en que Él está en el cosmos, y es Su testigo en el reino no manifiesto en la medida en la que Él está oculto. Por tanto, la visión del ser humano perfecto es diversa, aunque la Entidad de Dios es una.

Es por ello que algunos seres humanos Lo negarán en la resurrección cuando Él se revele, mientras que el ser humano perfecto no Lo negará. No todos los seres humanos han alcanzado la perfección. Sólo Lo negará el ser humano animal, puesto que es parte del cosmos. Cuando Él se revele ante el ser humano animal con la marca y sufra una transmutación dentro de ella, Lo reconocerá, ya que lo reconoce sólo en forma delimitada. (IV 246.I2)

El hecho de que los seres humanos entiendan que todas las creencias son verdaderas se halla estrechamente ligado a la visión con el "ojo del corazón", en el sentido de que todas las cosas existentes están sometidas a la orden engendradora. De ninguna manera su aceptación de todas las creencias niega su reconocimiento de que todo el mundo tiene la obligación de seguir la orden prescriptiva, que establece el camino inmediato a la dicha. Es por ello que Ibn al-'Arabī escribe: "Es tu obligación practicar la adoración de Dios dictada por la *Šarī'a* y la tradición [*al-sam*]" (III 311.23). Explica que la persona que ve las cosas tal y como realmente son "recorre el camino de la dicha que no está precedido por ninguna desdicha, ya que este camino es fácil, luminoso, ejemplar, puro, immaculado y sin sinuosidades ni desviaciones. En cuanto al otro camino, su resultado final es la dicha, pero en el camino hay desiertos, peligros, depredadores atroces y serpientes dañinas. Por tanto, ninguna cosa creada llega al final de este camino sin sufrir estos terrores" (III 418.12).

En resumen, los seres humanos perfectos aceptan la verdad de todas las creencias y, sin embargo, recorren el camino del Bendecidor, o más específicamente, el Camino de Muhammad, ya que estos caminos ofrecen la vía de la integridad y la unidad, o una participación más plena en la visión de Dios. "Creer" en todas las religiones y todas las construcciones de la mente humana, pero tienen "fe" sólo en Dios tal y como Él se ha revelado ante la humanidad por medio de un profeta concreto. De este modo, su práctica se basa en la práctica profética, y de manera más específica, en la práctica de Muhammad, cuyo camino abarca, desde esta perspectiva, los caminos de todos los profetas.

### *El círculo de la diversidad religiosa*

Para poner fin a este capítulo, citaré una sección de *Futūḥāt* que trata de las raíces ontológicas de la diversidad religiosa. Ibn al-'Arabī comenta los diversos versículos coránicos que afirman que Dios ha enviado un gran número de profetas y ha establecido muchos caminos para regresar a Él. El Šayj entiende que esto viene a decir que al igual que el *wuḥūd* jamás se repite en su auto-revelación cósmica, tampoco se repite nunca al establecer formas de guía. Las religiones reveladas son diversas porque es imposible que no lo sean. Todas apuntan a un único *wuḥūd*, pero cada una es una especificación providencial de ese *wuḥūd* orientada hacia la felicidad humana.

Para el Šayj, la misericordia que tiene precedencia sobre la ira requiere tanto la diversidad religiosa como la felicidad humana por medio de esa diversidad. Puesto que las disposiciones humanas son diversas, también deben serlo los designios divinos, a fin de tener en cuenta la diversidad de estas disposiciones. En la Introducción cité un pasaje en el que el Šayj afirma que Dios "ha ocasionado la existencia de todo en el cosmos en una constitución no poseída por ninguna otra cosa" y, como resultado, "todos recibirán misericordia". Allí no hice ningún intento de explicar este punto de vista. A estas alturas ha de resultar claro lo que tenía en mente el Šayj. El siguiente pasaje contribuirá a clarificarlo aún más. Pero quizás no esté fuera de lugar una cita más que ilustre la manera de pensar del Šayj en este área. Se halla en el proceso de explicar un principio general: cuando alguien afirma algo, debe apoyarse en pruebas claras. Este principio es tan válido para los mensajeros de Dios como para los demás seres humanos. Si Dios no provee a un mensajero dado de pruebas lo suficientemente fuertes como para convencer a

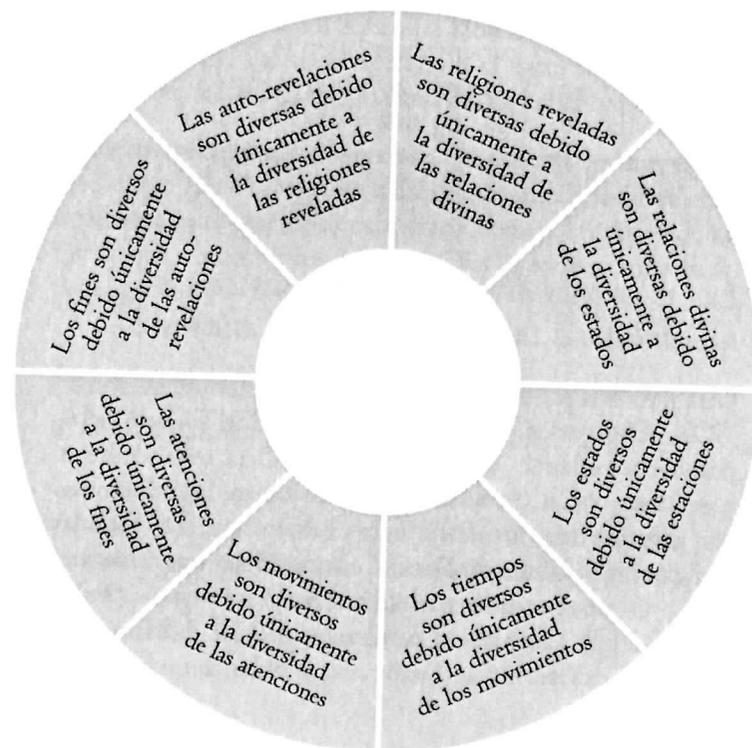
todos, significa que muchos de los que rechazan a los mensajeros no sufrirán ningún castigo en consecuencia. Sólo serán castigados si las pruebas les convencen, pero después, por obstinación o resentimiento o envidia o algún otro rasgo de carácter censurable, se niegan a aceptar el mensaje. Por lo tanto, cuando Dios dice *Jamás castigamos, hasta que enviamos a un mensajero* (I7:15), esto significa que quienes no tienen la capacidad o la oportunidad de comprender el mensaje no serán castigados por hacer caso omiso de él. Para Ibn al-‘Arabī éste es un indicio más de la gran misericordia de Dios para con Sus siervos. Su texto dice lo siguiente:

Dios afirma: *Jamás castigamos, hasta que enviamos a un mensajero*. Obsérvese que no dijo “hasta que enviamos a una persona”. De modo que el mensaje del enviado ha de quedar establecido con respecto a aquel a quien va dirigido. Debe haber pruebas claras y manifiestas establecidas para cada persona a quien es enviado el mensajero, ya que muchas marcas [āya] poseen una oscuridad o equívoco tal que algunas personas no perciben lo que prueba. La claridad de la prueba debe ser tal que establezca la cualidad de mensajero del enviado para cada persona a la que es enviado. Sólo entonces, si la persona lo rechaza, eso será tenido en cuenta. Así pues, este versículo comporta una tremenda misericordia, debido a la diversidad de las disposiciones humanas que conducen a una diversidad de puntos de vista. Aquel que conoce la inclusividad de la omnimoda misericordia divina que, como dice Dios, *abarca todas las cosas* [7:156], sabe que Dios hizo esto sólo debido a su misericordia hacia Sus siervos. (III 469.25)

El Šayj titula el capítulo 48 de *Futūḥāt* “Acerca del verdadero conocimiento de ‘Esto se hizo realidad sólo debido

a aquello’, o la afirmación de causas y efectos”. Al final del capítulo, incluye el diagrama adjunto como ejemplo de un tipo de causalidad. En otra parte comenta que hace uso de diagramas “para que el poseedor de imaginación pueda ganar cercanía al conocimiento, puesto que, pese a su facultad racional, el ser humano jamás abandona su facultad imaginal” (III 398.24). A continuación, traduciré las explicaciones del Šayj al texto del diagrama.

Obsérvese que el término *relaciones divinas* es aproximadamente sinónimo de *nombres divinos*. El empleo que aquí se da a la palabra *abrogación* se refiere al hecho de que un profeta sustituya la normativa de una ley revelada preexistente con una nueva normativa. Por ejemplo, el vino es permisible en la ley revelada a Cristo, pero está prohibido en la *šarī‘a* revelada a Muhammad.



### *Las religiones reveladas son diversas debido únicamente a la diversidad de las relaciones divinas*

Si la relación divina exigiera que una cosa concreta fuera lícita en la ley revelada, o si la relación exigiera que algo estuviera prohibido, las normas divinas no podrían cambiar, pero está establecido que las normas cambian. Y si las normas divinas no pudieran cambiar, entonces las palabras de Dios serían incorrectas: *A cada uno de vosotros [mensajeros] hemos asignado un camino correcto y una ley revelada [5:48].* Mas cada comunidad tiene de hecho un camino correcto y una ley revelada traída por su profeta y mensajero. De modo que tiene lugar la abrogación [de normas anteriores].

Sabemos con certeza que la relación de Dios con Muhammad en lo que le reveló como religión es diferente de Su relación con cualquier otro profeta. Si esto no fuera así y la relación fuera una sola en todos los aspectos —es decir, la relación que exige la revelación de la ley específica— las religiones reveladas serían una sola en todos los aspectos.

Si preguntas: ¿Entonces por qué las relaciones divinas son diversas? Contestaremos:

### *Las relaciones divinas son diversas debido únicamente a la diversidad de los estados*

Una persona posee el estado de la enfermedad. Exclama: “¡Oh, Otorgador de Remedios, Sanador!” Otra tiene hambre y exclama: “¡Oh, Proveedor!” Otra más se ahoga y exclama: “¡Oh, Ayudador!” Por lo tanto, las relaciones son diversas debido a la diversidad de los estados. Esto lo indican las palabras de Dios: *Cada día Él está ocupado en una tarea... ¡Os atenderemos con tranquilidad, oh hombres y genios (jinn)! [55:29-31].*<sup>9</sup> También se refieren a ello las palabras del Profeta al describir a su Señor con la balanza en la mano:

“Él eleva y rebaja”. Debido al estado de la Balanza, a Dios se le denomina “Elevador” y “Rebajador”. De la misma manera, estas relaciones diversas se vuelven manifiestas en la diversidad de los estados de las criaturas.

### *Los estados son diversos debido únicamente a la diversidad de los tiempos*

La causa de los estados diversos de las criaturas radica en la diversidad del tiempo en el que moran. Su estado primavera es diferente de su estado en verano su estado en verano es diferente de su estado en otoño; su estado en otoño es diferente de su estado en invierno; y su estado en invierno es diferente de su estado en primavera.

Alguien que tenga conocimiento del efecto que produce el tiempo sobre los cuerpos naturales afirmará que debemos exponernos al aire en primavera, puesto que esta estación produce en nuestros cuerpos lo que produce en nuestros árboles. Y debemos protegernos del aire del invierno, ya que también tiene en nuestros cuerpos el efecto que tiene en nuestros árboles. Y Dios ha afirmado explícitamente que nos encontramos entre las cosas de la tierra que crecen, pues Él dice: *Dios os ha hecho crecer de la tierra como cosas que crecen [71:17]...*

### *Los tiempos son diversos debido únicamente a la diversidad de los movimientos*

Con el término *movimientos* me refiero a los movimientos de las esferas celestiales, ya que estos movimientos dan lugar a la noche y el día y definen los años, los meses y las estaciones. Todo ello es lo que se conoce como los “tiempos”.

### *Los movimientos son diversos debido únicamente a la diversidad de las atenciones*

Con *atenciones* me refiero al hecho de que Dios vuelve su atención hacia los movimientos a fin de existenciarlos. Dios dice: *Nuestra única palabra a una cosa, cuando la descamos, [es "¡Se!" y (la cosa) es] [16:40]*. Si la atención hacia los movimientos fuera única, los movimientos no serían diversos, mas lo son. Esto demuestra que la atención que mueve a la luna en su esfera es diferente a la que mueve al sol en su esfera o a aquellas que mueven a los demás planetas y esferas. Si éste no fuera el caso, la velocidad o lentitud de todas sería la misma. Dios dice: *Cada una flota en una esfera [21:33]*. Cada movimiento tiene una atención divina, es decir, una conexión divina específica con relación al hecho de que Él es el Deseante.

### *Las atenciones son diversas debido únicamente a la diversidad de los fines*

Si el fin de la atención que provoca el movimiento de la luna fuera el mismo que el que provoca el movimiento del sol, ningún efecto se diferenciaría. Mas los efectos son diversos, sin duda. Por tanto, las atenciones son diversas debido a la diferencia de los fines. De manera que la atención complacida de Dios hacia Zayd es diferente a su atención iracunda hacia 'Amr, ya que Su fin es castigar a 'Amr y hacer dichoso a Zayd. De modo que los fines son diversos.

### *Los fines son diversos debido únicamente a la diversidad de las auto-revelaciones*

Si las auto-revelaciones de Dios fueran una sola en todos los aspectos, Él no podría tener más de un único fin. Mas se ha

establecido la diversidad de los fines, de modo que cada fin específico debe tener una auto-revelación específica diferente de todas las demás auto-revelaciones. Pues la divina Vas-tedad exige que no se repita nada en la existencia. Cierta grupo de sufíes está vinculado a este hecho, aun cuando *las personas están confusas respecto a una nueva creación [50:15]*. El Šayj Abū Tālib al-Makkī, autor de *Alimento de los corazones* y otros hombres de Dios han afirmado que "Dios jamás se revela en una misma forma ante dos individuos, ni en dos ocasiones." Es por ello que los efectos son diversos en el cosmos. Se ha aludido a ellos como "satisfacción" e "ira".

### *Las auto-revelaciones son diversas debido únicamente a la diversidad de las religiones reveladas*

Cada religión revelada constituye un camino que conduce a Dios y estos caminos son diversos. Por tanto, han de ser diversas las auto-revelaciones, al igual que lo son las dádivas divinas. ¿Acaso no ves lo que sucederá cuando Él se revele ante esta comunidad en la resurrección, habiendo en ella hipócritas? Por otra parte, la visión de las personas de ley revelada es diversa. Todo el que posee juicio propio independiente [*muýtabid*] tiene su propia ley específica que es un camino hacia Dios. Por ello las escuelas de jurisprudencia son diversas, aun cuando cada una representa la ley revelada, dentro de una única religión revelada. Y Dios ha establecido esto para nosotros por boca de Su mensajero.

De manera que las auto-revelaciones son sin duda diversas. Cada grupo ha creído algo respecto a Dios. Si Dios se revela ante ellos como otra cosa diferente a ese algo, renegarán de Él. Mas cuando se revele en la marca que

ellos han establecido para Dios en sí mismos, Lo reconocerán. De este modo, por ejemplo, cuando Dios se revele ante el aš'arí en la forma de la creencia de su oponente, cuyo "nudo" [de creencia] relativo a Dios es el opuesto al suyo, o cuando se manifieste ante el oponente en la forma de la creencia del aš'arí, ambos grupos renegarán de Él.<sup>10</sup> Y así sucede con todos los grupos.

Así, cuando Dios se revele ante cada grupo de acuerdo con la forma de la creencia de estos grupos respecto a Él —y esa es la "marca" mencionada por Muslim en su *Šaḥīḥ*, cuando cita al Profeta— reconocerán que Él es su Señor. Mas Él es Él y nadie más que Él, de modo que las auto-revelaciones son diversas debido a la diversidad de las religiones reveladas.

En cuanto a nuestras palabras: "Las religiones reveladas son diversas debido únicamente a la diversidad de las relaciones divinas", ya las hemos comentado. De esta manera se cierra el círculo (I 265-266).

---

 N O T A S
 

---

<sup>1</sup> Alusión a Corán 38:20 donde se hace referencia al profeta David: *Fortalecimos su reino y le dimos sabiduría y el discurso decisivo.*

<sup>2</sup> Véase *SPK*, págs. 297-301.

<sup>3</sup> Respecto al papel de la receptividad a la hora de determinar la naturaleza de la auto-revelación divina, véase *SPK*, págs. 91-93.

<sup>4</sup> Véase *SPK*, pág. 371.

<sup>5</sup> Respecto a estos tres caminos, véase *SPK*, págs. 301-3.

<sup>6</sup> Este hadiz se encuentra en Muslim (Tabrīzī, *Miškāt al-maṣābīḥ*, pág. 494).

<sup>7</sup> Aquí el Šayj alude a las palabras de Abraham citadas en el Corán: *¿Acaso veneráis lo que vosotros mismos talláis, cuando Dios os creó a vosotros y lo que hacéis?* (37:95-96).

<sup>8</sup> Al hablar de la visión beatífica concedida a los amigos de Dios en el paraíso, el Šayj señala que su alcance depende de la variedad de creencias respecto a Dios que son capaces de abarcar en este mundo. Véase *SPK*, págs. 354-56; véase también la traducción al inglés realizada por James Morris de una parte relevante del Capítulo 73 de *Futūḥāt* en Chodkiewicz *et al.*, *Meccan Illuminations*, págs. 176-84.

<sup>9</sup> Respecto a la relación de las "tareas divinas" con la continua y constante recreación del cosmos, véase *SPK*, de la pág. 98 en adelante.

<sup>10</sup> El "opponente" del teólogo aš'arí es el seguidor de la escuela mu'tazilí.



## Capítulo X



## Las raíces divinas de la religión

El pensamiento islámico comienza con aquello que se puede saber con certeza. Esto sólo puede ser la realidad de Dios, como se expresa en la primera *šabāda*: “No hay dios sino Dios”. En general, se piensa que esta certeza pesa más que cualquier otra consideración, sobre todo, más que las pretensiones del ego de estar en posesión del conocimiento objetivo. Sólo lo Real es claro y seguro. Todo lo demás es vago, opaco e irreal.

Al igual que la mayoría de los pensadores musulmanes, Ibn al-‘Arabī considera que la primera *šabāda* constituye un principio manifiesto de validez universal. Por el contrario, la segunda *šabāda*: “Muhammad es el Mensajero de Dios”, pertenece al terreno de las enseñanzas específicas del Islam y, por lo tanto, debe comentarse haciendo referencia a un contexto histórico específico.

En tanto que verdad universalmente reconocible y siempre al alcance de la experiencia humana, se considera que la primera *šabāda* es el mensaje fundamental de los 124.000 profetas desde Adán hasta Muhammad. En otras palabras, pertenece a la propia sustancia de lo que significa ser humano. Puede decirse que su reconocimiento y aceptación pertenecen a la *fiṭra* humana. Por lo que se refiere a la primera *šabāda*, la función de los profetas es simplemente la de “recordar” (*dikr*) a las personas aquello que ya saben. Las enseñanzas específicas de cada profeta pertenecen a un terreno análogo al que anuncia la segunda *šabāda*.

La primera *šabāda* enseña que todos los atributos divinos pertenecen en un sentido absoluto y puro sólo a Dios, quien es *wuḥūd* verdadero. Al igual que otros atributos divinos, no puede encontrarse conocimiento en estado puro fuera de la [divina] Realidad. De manera que el conocimiento humano siempre es imperfecto, especialmente el conocimiento humano de Dios. “Nadie conoce a Dios salvo Dios”. Los seres humanos pueden tener y tienen conocimiento de Dios, pero sólo en la medida en que Él elige revelarse. *No abarcan nada de Su conocimiento salvo el que Él dispone* (2:254). La iniciativa siempre parte del lado de lo Real.

El conocimiento humano de lo Real adopta las dos formas básicas consistentes en declarar Su incomparabilidad y afirmar Su semejanza. Dios es incomparable en tanto que es totalmente diferente de todas las cosas, y semejante en tanto que se revela por medio de cosmos y se da a conocer por medio de realidades menores. Todo en el universo —todas las marcas de Dios— dice algo sobre las cualidades de lo Real por medio de su modo de existencia. Considerar a Dios con relación a la incomparabilidad o la semejanza resulta engañoso e incompleto; el conocimiento verídico de lo Real exige que se declare a Dios al mismo tiempo incomparable y semejante.

## Dioses de la creencia

Ibn al-‘Arabī recurre a numerosos argumentos y analogías para dar a entender las implicaciones de la primera *šabāda* con respecto a la comprensión de la naturaleza del *wuḥūd*. Como ya hemos visto, uno de sus argumentos fundamentales es que todo lo que no es verdadero *wuḥūd* no es ni completamente real ni completamente irreal. Por el contrario, las cosas se encuentran en un reino intermedio, un *barzaj* o istmo. El istmo universal o Barzaj Supremo es el cosmos entero. A un lado está el océano de lo Real, absolutamente incognoscible en sí mismo. Al otro lado se encuentra el océano de la inexistencia, también incognoscible, ya que no hay nada que conocer. En medio está todo lo que se puede conocer o experimentar, el cosmos entero en toda su inconcebible extensión temporal y espacial. Al igual que el cosmos en su totalidad constituye un *barzaj*, también cada cosa y cada acontecimiento es un *barzaj* entre otras cosas y otros acontecimientos. Todo en el universo es “imaginación”: Dios y no-Dios, real e irreal, existente e inexistente, ello mismo y no ello mismo, Él/no Él, ello/no ello.

Puesto que todo es un *barzaj*, no hay cualidades ni cosas completamente diferenciadas y separadas; todas son ambiguas. La condición exacta de las cosas siempre es cuestionable. En la medida en que lo Real es incomparable con todo lo demás, Él es la única realidad, de manera que las cosas carecen de realidad y no existen verdaderamente. En la medida en que lo Real es semejante a todas las cosas, Sus atributos y realidad están presentes dentro de ellas. Sin la presencia de lo Real en las cosas, éstas no podrían encontrarse. No habría vida, conocimiento, poder, ni deseo: ninguna realidad, ninguna existencia, ningún cosmos.

Cada cosa creada constituye una auto-revelación de lo Real, pero nunca lo Real en sí, que permanece para siempre incomparable, inexpresable, secreto y no delimitado. La delimitación es una característica de las criaturas, o de las letras y palabras articuladas en el Hábito del Misericordioso. Las limitaciones de las cosas las separan de la realidad ilimitada y absoluta. Cuando lo Real revela Sus cualidades, el acto de la revelación delimita y define aquello que es revelado; al hablar, Dios articula Su conciencia no delimitada.

Desde un punto de vista algo diferente, podemos decir que la auto-revelación divina recibe el color del receptáculo. En palabras del famoso sufí del siglo IX, Yūnayd, “el agua adopta el color del vaso”. Rūmī pregunta: “Si echas el océano en una jarra, ¿cuánto cabe?” Ibn al-ʿArabī llama repetidamente la atención sobre este punto en todo tipo de formulaciones. Por ejemplo:

El Verdadero se vuelve manifiesto para Sus siervos en la medida del conocimiento que tienen de Él. (III 215.32)

El siervo no ve nada de lo Real salvo su propia forma. (III 254.21)

El ser humano —sea quien sea— no es capaz de ir más allá de sí mismo en su conocimiento del otro. (III 274.1)

Tú eres quien se manifiesta ante ti, y esto no te da nada de Él... No conoces a otro que no sea tú mismo. (IV 421.34)

Los reinos de la ontología y la epistemología son inseparables. La realidad es experimentada por los conocedores y el conocimiento recibe el apoyo de la realidad. Y al igual

que la realidad experimentada es absolutamente ambigua, a la vez real e irreal, también la percepción y la comprensión de las cosas está siempre marcada por la incertidumbre y lo intermedio. El Šayj a menudo hace referencia a esta indefinición subyacente del conocimiento al señalar que las personas dan sentido y orientación a sus vidas con referencia a dioses que ellos mismos crean por medio de sus propias creencias. Los dioses de la creencia, como el resto de la realidad experimentada, habitan el reino de Él/no Él. En la medida en que son Él, nombran a Dios, pero en la medida en que son No Él, hacen referencia a una diversidad de perspectivas y puntos de vista.

Aunque lo Real es Uno, las creencias lo presentan de diferentes modos. Lo deshacen y Lo recomponen, Le dan forma y Lo fabrican. Pero en Sí Mismo, Él no cambia, y en Sí Mismo no sufre transmutaciones. No obstante, el órgano de la vista Lo percibe así. Por lo tanto, la ubicación Lo limita y la fluctuación de una entidad a otra Lo limita. De manera que nadie se queda perplejo por Él excepto los perspicaces, y nadie comprende esta advertencia salvo aquel que combina la afirmación de la semejanza con la declaración de la incompatibilidad. (IV 393.6)

Todo experimenta las auto-revelaciones de la Realidad. En última instancia, estas auto-revelaciones definen los modos en los que las cosas existen y conocen. Por tanto, la experiencia de la realidad de una persona se ve limitada y confinada por la auto-revelación de Dios. Los puntos de referencia en torno a los cuales las personas construyen sus vidas se ven determinados por su limitada experiencia de lo Real. Como observamos en el capítulo anterior, la comprensión imperfecta de las cosas por parte de la gente se llama *i'tiqād*, término que

significa literalmente, "hacer un nudo", pero que constituye el término teológico típico para "creencia". Las personas tienen creencias diversas porque cada persona representa un anudamiento diferente de la Realidad no delimitada. Este nudo subjetivo es el espejo de la realidad objetiva que toma cuerpo por dentro y es experimentada por el conocedor. "Se conoce a Dios por medio de cada nudo. Aunque las creencias son totalmente diversas, su fin es único. Él es el receptáculo para todo aquello a lo que Le atas y todos los nudos que haces respecto a Él. Y dentro de aquello Él se revelará el día de la resurrección, puesto que es la señal que hay entre tú y Él" (IV 416.29).

Cada auto-revelación de lo Real ata un nudo en el tejido de la existencia que es distinto de todos los demás nudos. Cada una articula una palabra en el Hábito del Misericordioso que es distinta de todas las demás palabras. Cada ser humano representa un nudo o palabra única, una auto-revelación y creencia únicas. Es cierto que las creencias, al igual que las cosas en general, tienden a ser semejantes y pueden dividirse en categorías. No obstante, no hay dos individuos que mantengan exactamente la misma creencia, ya que cada individuo representa una auto-revelación de la realidad que jamás puede repetirse.

Tanto el universo como los seres humanos viven en cambio constante. El axioma según el cual "la auto-revelación jamás se repite" es válido tanto para la configuración espacial de la realidad como para la temporal. A cada instante lo Real renueva la auto-revelación que es el universo, lo cual quiere decir que a cada momento todos los nudos se deshacen y se vuelven a atar. No obstante, los seres humanos no desempeñan un papel totalmente pasivo. Dado que poseen cierta libertad debido a que

tienen una relación especial con lo Real, pueden ejercer una influencia sobre la dirección de sus creencias cambiantes. Cada acto corporal y cognitivo prepara el terreno para las percepciones cambiantes de la realidad, las creencias variables y la transformación del alma.

Todos los seres humanos acatan la autoridad de sus creencias, y esto da lugar a una variedad indefinida de dioses a menudo contradictorios. "El dios de cada creyente se ve limitado por sus pruebas" (IV 435.II). Pero esto no implica que estos dioses sean falsos. Las personas veneran aquello que entienden como real, y este entendimiento está arraigado tanto en lo Real que se manifiesta como en el grado en el que una persona experimenta lo Real. "Las doctrinas son diversas debido a la diversidad de los puntos de vista de quienes Lo ven. Cada persona que ve, venera y cree únicamente aquello que ella misma ha existenciado en su propio corazón. En su corazón no existencia nada salvo esa cosa creada. Ése no es el Dios Real. Sin embargo, Él se revela ante la persona en esa forma doctrinal" (IV 211.30).

En última instancia, el Dios venerado no es más que la manifestación de la misericordia divina que tiene precedencia sobre la ira. Así, la innata ignorancia humana respecto a Dios se convierte en una excusa que las personas pueden ofrecer a Dios en el día de la resurrección, una excusa arraigada en la propia misericordia de Dios. Tras explicar que el pueblo del fuego finalmente acabará en la misericordia, Ibn al-<sup>ḥ</sup>Arabi escribe:

La misericordia de Dios tiene precedencia sobre Su ira y la propiedad dominante pertenece a Dios. En cuanto a lo que no es Dios, todo ello constituye una fabricación. Los dioses de las creencias han sido fabricados. Absolutamente nadie

venera a Dios tal y como es en Sí Mismo. Todos Lo veneran en la medida en la que ha sido fabricado dentro del ser del que Lo venera. ¡Comprended pues este secreto! Es extremadamente sutil. Por medio de él Dios establece las excusas de Sus siervos, respecto a los cuales afirma: *No han medido a Dios con Su verdadera medida* [6:91]. De manera que todas las personas —tanto las que declaran Su incomparabilidad como las que no— comparten esta fabricación. Todos los que poseen un nudo respecto a Dios poseen una fabricación. (IV 229.12)

Todos sirven a Dios sobre la base de Sus auto-revelaciones, de manera que todas las creencias están arraigadas en la realidad y todas son ciertas. No obstante, no todas las creencias tienen la misma influencia sobre el desarrollo humano y esto supone un criterio importante para distinguir entre ellas.

### *Investigación racional*

Dios es semejante en tanto que se revela a Sí Mismo por medio de las articulaciones del Hábito del Misericordioso. Desde el punto de vista de la subjetividad humana, la semejanza de Dios se percibe por medio de la facultad de la imaginación. Hablar de semejanza supone hablar de la imaginación como configuración objetiva de la realidad y también como percepción subjetiva de la realidad. Objetivamente, la imaginación se refiere a la condición intermedia de todas las cosas; subjetivamente, se refiere a la percepción de las imágenes o formas intermedias que componen el cosmos, imágenes y formas que son palabras articuladas en el Hábito Misericordioso.

El entendimiento humano posee una segunda dimensión complementaria conocida como razón (*ʿaql*). La facultad racional posee la capacidad (relativa) de ver más allá de las imágenes<sup>1</sup>. Si la función propia de la imaginación es la de reconocer la [divina] Realidad en las imágenes de Su auto-revelación, la función de la razón consiste en reconocer que las imágenes jamás pueden ser lo Real. Como a menudo nos recuerda el Šayj, la razón sabe de manera innata que *nada es como Él* (42:11).

El lenguaje acerca de lo Real tiende a seguir dos direcciones fundamentales que coinciden con la incomparabilidad y la semejanza, o la razón y la imaginación. Así lo expresa el Šayj: “Por medio de la razón uno sabe mas no ve, mientras que por medio de la revelación uno ve mas no sabe” (IV 411.14). El lenguaje racional y discursivo predomina en disciplinas intelectuales como la teología y la filosofía, mientras que el lenguaje visionario predomina en los mitos y las expresiones relativas a la revelación. La teología y la filosofía tienden a negarle cualidades a lo Real y Lo diferencian de la realidad experimentada, afirmando así Su incomparabilidad. Los mitos y la revelación tienden a ofrecernos un conocimiento positivo de las cualidades de la Realidad, afirmando así Su semejanza. Por otra parte, la revelación combina ambas perspectivas: “La razón no tiene nada salvo el atributo de la incomparabilidad, mientras que el conocimiento transmitido [v.g., el que proporciona la revelación] posee tal atributo junto con el atributo de la semejanza” (IV 357.24).

Al combinar ambas perspectivas de incomparabilidad y semejanza, la revelación ofrece el conocimiento más cercano a la verdad de Dios. Ya que tanto la razón como la imaginación delimitan a Dios: una Lo vuelve incomparable y la otra Lo hace semejante

aunque, de hecho, Dios no es ni incomparable ni semejante. Es precisamente el hecho de que no esté delimitado por ningún atributo lo que Le permite ser percibido según ambas modalidades.

El más difícil conocimiento de Dios es la afirmación del carácter no delimitado del conocimiento que se tiene de Él, pero no en el sentido de que Él sea un Dios. Con relación al hecho de que Él es una Esencia o con relación a Sí Mismo, la no delimitación respecto a Él consiste en la incapacidad para conocerlo. No es conocido ni desconocido; más bien, vuelve incapaz.

Respecto al hecho de que es un Dios, los bellísimos nombres Lo delimitan, y el nivel [de Divinidad] Lo delimita. El significado de "delimitar-Lo" radica en que el objeto para el cual Él es un Dios [*ma'lūb*]<sup>2</sup> exige la incomparabilidad que es digna de Él, mas la incomparabilidad supone una delimitación.

El conocimiento de Él respecto al hecho de que es un Dios ha sido establecido por la religión revelada y por la razón. En relación a Él la razón afirma la incomparabilidad de manera específica y, por tanto, Lo delimita. La religión revelada declara tanto Su incomparabilidad como Su semejanza. De este modo, la religión revelada está más próxima que la razón a la afirmación de la no delimitación de Dios. (IV 423.II)

Las distinciones que Ibn al-<sup>c</sup>Arabī establece entre los tipos de conocimiento adquiridos por la razón y la imaginación aportan un sistema por medio del cual es posible discernir entre los diferentes énfasis ónticos y

epistémicos que se hallan en la naturaleza de las cosas. Sin embargo, no ha de suponerse que pretende trazar líneas fuertemente diferenciadoras entre un lado y otro. Todas las cosas son *barzaj-s*. El lenguaje no puede expresar la perspectiva de la incomparabilidad sin ningún elemento procedente de la semejanza, y viceversa. La imaginación nunca opera de manera totalmente aislada de la razón, ni tampoco puede ésta funcionar sin ninguna ayuda de la imaginación. Lo que diferencia la postura del Šayj en estos debates de las posturas de la mayoría de las autoridades musulmanas es su conciencia permanente de la tensión creativa entre incomparabilidad y semejanza, o razón y develación, así como su insistencia en que la verdadera comprensión de lo Real exige un delicado equilibrio entre ambas. El hecho de que insista en que la religión revelada en general y la *šarī'a* en concreto proporcionan la única fuente plenamente fiable de equilibrio correcto entre razón e imaginación lo sitúa claramente en la corriente principal del pensamiento islámico.

### *Nombres y nudos*

Para Ibn al-<sup>c</sup>Arabī, al igual que para la mayoría de los teólogos musulmanes, cada nombre de Dios expresa lo Real y cada expresión es diferente de todas las demás expresiones. Desde el punto de vista de la semejanza de lo Real, la diferenciación entre los nombres pertenece a las auto-revelaciones de lo Real en el cosmos: cada nombre hace referencia a una cualidad cósmica específica y diferente de todas las demás cualidades; cada una de ellas constituye un *barzaj* entre lo Real y el cosmos. Desde el punto de vista de la incomparabilidad, lo Real está más allá de la diferenciación y cada nombre designa la misma Realidad incomparable e incognoscible<sup>3</sup>.

Los nombres divinos designan lo que podríamos denominar "nudos universales" dentro de la propia Realidad. Cada uno nombra un atributo divino específico que reverbera por todo el cosmos, diferente de todos los demás atributos. Cada atributo posee implicaciones específicas para las cosas dentro de las cuales se manifiesta, así como para nuestra comprensión de las cosas, ya que cada uno nombra una relación en cuyos términos puede comprenderse (de manera relativa, naturalmente) la conexión entre lo absolutamente Real y lo relativamente real.

Contemplar la realidad desde una posición de incomparabilidad significa subrayar que todo en el cosmos habita en la distancia, la separación y la otredad con respecto a lo Real. Dios es trascendental, lejano, inaccesible, magnífico, severo, iracundo. Es un rey distante que no se digna a mirar los insignificantes asuntos de las criaturas hechas de polvo, un padre estricto y autoritario que pronuncia mandamientos y espera que lo obedezcan.

Contemplar la realidad desde un punto de vista de semejanza supone enfatizar que todas las cosas participan en la cercanía, la unión y la identidad. Dios está presente, cercano, es amoroso, indulgente, hermoso, bondadoso, misericordioso. Es una madre cuidadora y amorosa que desea ayudar a las criaturas de todas las maneras posibles. La incomparabilidad requiere distancia, inaccesibilidad y separación, mientras que la semejanza requiere cercanía, accesibilidad y amor mutuo. En última instancia, la cercanía divina significa identidad, ya que la realidad humana, en tanto que real, sólo puede ser la auto-revelación de la Realidad divina. La *fitra* humana es *wuġūd*. "No Él" sufre constantemente la aniquilación y "Él" subsiste.

Vivir en la otredad significa vivir en la distancia, la multiplicidad, la diferencia, la dispersión, la separación, la diferenciación, el desequilibrio, la inestabilidad, la irrealidad y el sufrimiento. Vivir en la identidad supone vivir en la cercanía, la unión, el equilibrio, la permanencia, la realidad y la dicha. Estas últimas cualidades pertenecen a la naturaleza fundamental de lo Real, mientras que las primeras pertenecen al cosmos en tanto que es distinto de lo Real.

La afirmación de la incomparabilidad de Dios surge de la percepción de la diferencia y la irrealidad, mientras que la afirmación de su semejanza surge de la percepción de la identidad y la realidad. Con respecto a la Realidad, la semejanza tiene precedencia, puesto que, desde el punto de vista de lo Real, no hay "otros", no hay "distancia": *Dios está con vosotros dondequiera que os encontréis* (57:4). Pero, como gusta de recordarnos el Šayj, esto no significa que estemos con Dios dondequiera que Él esté. No obstante, aun cuando las enseñanzas islámicas tienden a subrayar la incomparabilidad (la otredad que experimentamos ahora), el fin de estas enseñanzas es establecer la semejanza (la mismidad de la que surgimos y a la que regresaremos).

Desde un punto de vista mítico, la prioridad de la semejanza y la cercanía sobre la incomparabilidad y la distancia se expresa frecuentemente citando el hadiz de la precedencia de la misericordia de Dios. Este hadiz indica que atributos como la ira, la severidad, la majestad, la justicia y la distancia están al servicio de atributos más fundamentales, como son la misericordia, la bondad, la belleza, la abundancia y la cercanía.

La precedencia de la misericordia sobre la ira tiene implicaciones claras para la comprensión humana. La imaginación

percibe la semejanza de lo Real, mientras que la razón comprende Su incomparabilidad. Por tanto, la imaginación borra las diferencias y une, mientras que la razón discierne y separa. Cuando las personas recurren a sus facultades racionales, tienden a separar lo Real del cosmos y de sí mismos. Esto conduce a una pérdida de la visión de la presencia divina en todas las cosas. En la medida en que subrayan la incomparabilidad, abstraen lo Real de Sus manifestaciones y perciben la realidad como algo desmembrado e inconexo. Por el contrario, un énfasis excesivo en la semejanza conduce a una identificación de lo Real con Sus manifestaciones y a una pérdida de visión de unidad, centralidad y equilibrio. El conocimiento de lo Real tal y como es en Sí Mismo requiere un equilibrio entre las perspectivas de la razón y la imaginación, una visión con "ambos ojos".

Según el Šayj, sólo la razón puede aprehender la primera *šabāda*, que exige incomparabilidad y diferencia, y sólo la imaginación puede salvar el vacío entre lo Real y lo irreal, ya que sólo ella aprehende la similitud. Pero la misericordia de Dios tiene precedencia sobre Su ira, de modo que Su semejanza y Su identidad son más fundamentales para la realidad que Su incomparabilidad y Su diferencia. En consecuencia la razón, que percibe la diferencia, de alguna manera deberá estar subordinada a la imaginación, que percibe la identidad. La incomparabilidad es un punto de partida necesario, pero ha de tender a establecer el atributo más básico y con mayor precedencia, es decir, la semejanza. Aquí comenzamos a ver el papel esencial que desempeñan la revelación en general y la segunda *šabāda* en concreto, que hacen afirmaciones acerca de las auto-revelaciones de lo Real y explican cómo es posible intensificar la propia semejanza con lo Real.

### La forma divina

Todo en el universo es un "signo" de Dios, ya que todas las cosas reflejan lo Real de alguna forma, so pena de no existir. Pero los seres humanos son signos de Dios en tanto que Dios, ya que sólo ellos participan de cada atributo de lo Real. Esto lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que tienen el potencial de saberlo todo: como dice el Corán, *Dios enseñó todos los nombres a Adán* (2:31). Su arquetipo cognitivo (y ontológico) fundamental es el propio Dios, no algún atributo específico de Dios. La plenitud de la actualidad humana implica a todos los atributos divinos, tanto los de majestad como los de belleza, pero, al igual que en Dios, los atributos se organizan de acuerdo con una jerarquía específica, en la cual los nombres de la misericordia tienen precedencia sobre los nombres de la ira, al ser los nombres de la semejanza más fundamentales que los nombres de la incomparabilidad.

El Islam, al igual que otras religiones *post-axiales*, está orientado principalmente hacia la salvación. La dicha, que es la condición de los que acceden al paraíso, se identifica con la cercanía a Dios, mientras que en un estado de alejamiento de Él se experimenta la desdicha. Estar cerca de Dios significa reconocer y actualizar las cualidades de lo Real como propias. Estar lejos significa que no se ha logrado actualizar la forma divina. Alcanzar la cercanía supone vivir en la semejanza divina. Permanecer en la distancia supone estar dominado por los atributos de la incomparabilidad. Si las personas han de alcanzar la dicha, su imaginación deberá dominar a su razón, aun cuando la imaginación ha de conformarse a la guía de la razón.

El ser humano comienza como una forma de Dios potencialmente total. Se alcanza la perfección cuando el potencial se

actualiza. Esta incorporación humana de los atributos divinos se conoce como “bondad” y “virtud” y se estudia en la ciencia de la ética. En última instancia, ser humanamente bueno significa participar de la bondad divina, la única bondad verdadera. Pero ya que la ética se remonta a las cualidades divinas, y éstas son incognoscibles en su incomparabilidad, la razón no puede ser el árbitro final de la bondad humana. Deberá intervenir la revelación para mostrar de qué manera pueden actualizarse los atributos divinos en la proporción adecuada (o para explicar la naturaleza y el fin subyacentes de la actividad ética).

### *Todo y nada*

La Realidad es una coincidencia de opuestos que posee plena y absolutamente todas las cualidades reales. En la medida en que las cosas son reales, manifiestan los atributos de lo Real. Desde este punto de vista, toda realidad que se encuentra en las cosas irreales del cosmos es la realidad de Dios. En otras palabras, Dios lo es “todo”, pero no en un sentido panteísta, ya que la incomparabilidad de Dios requiere que permanezca infinitamente más allá de todas las limitaciones que definen a las cosas.

Cuando se considera la perfección humana con relación a Dios como Todo, se entiende como la plena actualización de las cualidades de lo Real. En lenguaje coránico, el ser humano perfeccionado se conoce como el “vicerregente” de Dios.

Pero Dios no sólo lo es todo; también es “nada”. En otras palabras, desde el punto de vista de la incomparabilidad, lo Real es ninguna cosa en oposición a cualquier otra cosa, ya que lo Real trasciende todas las cosas y

todos los atributos. Dios posee todas las cualidades, de modo que no se puede definir por ninguna de ellas con exclusión de otras. Por tanto, no tiene ninguna otra realidad específica salvo ser Realidad como tal, sin ninguna delimitación. La realidad como tal no es una cosa en oposición a otras, sino la fuente de todas las cosas. Por lo tanto, lo Real es ninguna cosa, nada.

La contemplación de la perfección humana en relación a Dios en tanto que incomparable, exige la renuncia a la existencia individual. Ésta se configura por medio de las limitaciones que derivan del hecho de que cada persona es un nudo atado en el *wuġūd*, o una palabra articulada en el Hábito de Dios. Cada cosa impone restricciones y límites a la realidad al ser lo que es. Nada puede renunciar a lo que es sin dejar de ser lo que es, con la única excepción de los seres humanos: sólo ellos se convierten en lo que son al renunciar a lo que son.

Todo, salvo los seres humanos, se define por sus atributos específicos. Los seres humanos se definen por ser la forma de Dios. La forma de Dios, al igual que el propio Dios, no representa ningún atributo específico, ya que constituye la auto-revelación del *wuġūd* como tal. La *fiṭra* de las demás criaturas se define por atributos específicos y delimitados del *wuġūd*, mientras que la *fiṭra* humana manifiesta la no delimitación del *wuġūd*. El verdadero significado de existir como algo no humano supone definirse por una limitación específica y habitar una “estación conocida”, pero el verdadero significado de existir como ser humano supone renunciar a todas las limitaciones y entrar en la estación desconocida. Las cosas no humanas no tienen otra elección que seguir siendo lo que son, pero los seres humanos sólo pueden ser verdaderamente humanos al elegir ser nada. En lenguaje coránico, esta nada absoluta se conoce como ser el “siervo” de Dios.

Lógicamente, la servidumbre (nada) precede a la representación (todo). A fin de serlo todo, los seres humanos deben abandonar sus propios atributos. El abandono de los atributos significa devolver todo lo positivo y lo bueno a su verdadero dueño: la [divina] Realidad. Ser siervo supone asumir la realidad de la incomparabilidad de Dios, el hecho de que sólo Dios es real y ninguna otra cosa tiene realidad. El siervo actualiza su absoluta servidumbre, vacío, pobreza e inexistencia. Por el contrario, ser representante o vicerregente significa encarnar la realidad de la semejanza de Dios. Una vez que los seres humanos se vacían de sus propias limitaciones, Dios se revela plenamente dentro de ellos, ya que sólo ellos han sido creados en su forma. "El siervo necesariamente se vuelve manifiesto en la forma de lo Real cuando manifiesta su servidumbre, que es actividad en conformidad con las prescripciones de Dios" (IV 104.3).

El Šayj a menudo se refiere a la plena realización de la perfección humana llamándola la "Estación de Ninguna Estación". El ser humano que actualiza la forma divina deja de ser esto o lo otro y está con lo Real en cada estación a la vez que ninguna estación específica lo limita. Por tanto, el ser humano perfeccionado es "ninguna cosa", al igual que Dios es ninguna cosa. En palabras del Šayj: "La especificación más incluyente es que una persona no se diferencie por una estación por medio de la cual se diferenciaría" (IV 76.31).

### *Profecía y orientación*

La misericordia de Dios tiene precedencia sobre Su ira. En otras palabras, la semejanza de Dios es más fundamental que Su incomparabilidad, aun cuando las personas empiezan con la percepción de la incomparabilidad.

La prioridad de la misericordia expresa la naturaleza inherente del *wuḥūd* que requiere que la actividad de Dios se dirija hacia el bien de todas las cosas. En términos más prácticos, la precedencia de la misericordia requiere que Dios tenga en cuenta la felicidad humana. Felicidad significa no sólo cercanía a Dios, sino también la situación adecuada de una cosa sin la cual sólo podría ser desdichada. En este sentido de la palabra, todas las cosas tienen sus propias felicidades. El que una cosa sea feliz significa que se le permite ser lo que es de acuerdo con lo que su propia *fiṭra* exige.

Los seres humanos se diferencian de las demás criaturas porque no alcanzan la plena perfección y felicidad siendo, sino no siendo. La perfección exige que renuncien a las limitaciones y restricciones que les hacen ser esto o lo otro. Pero esta libertad respecto a las restricciones sólo puede alcanzarse libremente. Dios no puede imponer libertad a los seres humanos, ya que la imposición contradice la libertad. Tampoco les puede imponer felicidad sin privarles de su humanidad, puesto que la plena perfección humana exige estar en la Estación de Ninguna Estación, no la estación de la felicidad. Dado que la principal motivación de Dios surge de sus atributos predominantes —misericordia, compasión, amor, bondad— Su fin es proporcionar a los seres humanos los medios óptimos para actualizar su plenitud y su libertad. De manera más específica, Dios en cuanto Guía muestra a las personas el camino para alcanzar la felicidad, y lo hace enviando mensajes por boca de los profetas.

El conocimiento que aporta la revelación va dirigido hacia la superación de la diferencia. Por tanto está arraigado en la semejanza de Dios, tiende a asumir una forma mítica y es más fácilmente aprehendido por la imaginación que por la razón, puesto que aquélla percibe a

Dios por medio de atributos semejantes. La revelación proporciona un mapa que conduce a la felicidad. Cuando los musulmanes pronuncian la segunda *šabāda*: “Muhammad es el mensajero de Dios”, se comprometen a seguir el camino de Muhammad, más que el Camino general del Bendecidor, por no mencionar los innumerables caminos que llenan el cosmos.

La primera *šabāda*, a diferencia de la segunda, expresa la naturaleza subyacente de la realidad, y es innata a la naturaleza humana. Los profetas no brindan conocimiento de la primera *šabāda* a las personas, sino que simplemente les recuerdan que ya lo poseen. La primera *šabāda* es aprehendida por la razón, y esto ayuda a explicar por qué los seres humanos se definen como animales “racionales”. Pero el conocimiento específicamente profético y escatológico pertenece al mito y el reino imaginal antes que al discurso racional, a la semejanza antes que a la incomparabilidad. Es por ello que el Šayj nos cuenta en su Mito de los Orígenes que los sabios fueron capaces de comprender la incomparabilidad de Dios sin ayuda externa, pero tuvieron que esperar a la venida de los profetas para comprender el camino de la salvación.

Las cualidades positivas que están presentes en la existencia cósmica se funden con el *wuýūd*. En un sentido estas cualidades son semejantes y cognoscibles, y en otro, son incomparables e incognoscibles. Dios en Sí Mismo es inexpresable, mientras que todo lo que no es Dios constituye una expresión. La expresión requiere diferencia, delimitación, otredad, nudo. La revelación representa la auto-expresión de Dios por misericordia y bondad con una intención de guía. Define y describe la Realidad en modos que resultan comprensibles para seres que están anudados. Hace que sea posible disolver la diferencia, la delimitación y la otredad. Se rige por atributos de

semejanza, es decir, los atributos predominantes de lo Real. Supone una expresión activa de cercanía, configurando un modelo claro, dentro de la ambigüedad de la existencia, y orientado hacia la felicidad. Ata nudos que conducen a la felicidad última y proporciona los medios para deshacer los nudos que impiden que las personas lo sean todo y nada.

La guía está hacia la actualización de la identidad con lo Real o unión con Dios. Pero las autoridades como Ibn al-‘Arabī no entienden conceptos como “unión” en un sentido absoluto, puesto que no puede haber absolutos fuera de lo Absoluto. Lo que estos conceptos implican es que el curso apropiado del desarrollo humano —el curso que conduce a la felicidad y la realización— se desplaza desde una relativa distancia hasta una relativa cercanía, desde una relativa oscuridad hasta una relativa luminosidad, desde una relativa irrealidad hasta una relativa realidad, desde una relativa separación hasta una relativa unión, desde una relativa otredad hasta una relativa identidad. No obstante, el lenguaje normal y los requisitos de la psicología y la felicidad humanas tienden a eliminar el adjetivo “relativo”. Y esto lo justifica la propia Realidad, ya que la diferencia entre la más plena realización de las posibilidades humanas y la más insignificante reviste suficiente importancia como para justificar el uso de términos absolutos.

El Šayj hace explícitas las implicaciones de las interminables e irrepetibles auto-revelaciones de lo Real: los seres creados, humanos o no, jamás podrán alcanzar lo Real como tal, ni tampoco pueden estar nunca completamente separados de lo Real. Por lo tanto, nunca pueden detenerse. Los velos entre lo absolutamente Real y lo relativamente real son infinitos y jamás se levantarán del todo; o mejor dicho, se levantarán continuamente a lo

largo de toda la eternidad. Experimentar el *wuḥūd* supone vivir en el flujo interminable de la creación continua, la eterna afirmación de diferencia e identidad, incompatibilidad y semejanza. Pero las modalidades de experiencia de las continuas auto-revelaciones de Dios varían infinitamente. La guía divina asegura que la experiencia de la auto-revelación tiene lugar de una manera que es armoniosa y conveniente para el ser que la experimenta, mientras que el engaño y el error significan que la paz y la armonía no se experimentarán necesariamente en las siguientes fases de la existencia.

### *Limitaciones providenciales*

En términos generales, las expresiones de religiosidad islámica se centran en las implicaciones de Dios en cuanto Guía, no de Dios en cuanto Dios. Sólo ciertas modalidades de sufismo y filosofía sostienen que el conocimiento de lo Real (relativamente) libre de cualidades es una meta de la vida humana. Por lo demás, los requisitos del bienestar humano general tienen precedencia sobre la necesidad de algunos seres humanos de alcanzar la Estación de Ninguna Estación. En otras palabras, la inmensa mayoría de las expresiones del Islam no hace ningún intento por tener en cuenta la verdad desnuda y no condicionada de la primera *ṣabāda*. Por el contrario, las enseñanzas religiosas se centran en la segunda *ṣabāda* y matizan la primera de manera adecuada.

Para los musulmanes, la guía adopta la forma concreta del Corán y la Sunna del Profeta. El Corán afirma otras modalidades de guía, otras religiones reveladas, generalmente reconocidas, pero jamás se pone ningún énfasis en ellas y se las suele minimizar por medio de diversas explicaciones. De hecho, "Muhammad es el Mensajero de

Dios" se convierte en un punto de referencia absoluto, que determina cómo ha de interpretarse "No hay dios salvo Dios". Ésta no es una posición que deba ser condenada, ya que es requerida por las implicaciones de Dios en cuanto Guía para esta comunidad en su conjunto. En cualquier caso, las personas veneran los dioses de sus creencias; la Guía les proporciona su único medio para escapar (hasta cierto punto) de sus propias limitaciones. Los nudos revelados son providenciales, puesto que ayudan a deshacer los nudos que mantienen a las personas alejadas de la felicidad.

El énfasis de una comunidad religiosa dada sobre una auto-revelación específica de la Guía hace que se destaquen sus aspectos más ásperos. La guía de Dios proporciona una (relativa) justificación divina para centrarse en una sola manifestación de lo Real no condicionado y no delimitado y hacer caso omiso de otras. Pero reivindicar de manera absoluta una revelación que por naturaleza sólo puede ser una de muchas ocasiona cierto desequilibrio y cierta distorsión que rápidamente perciben los observadores modernos. Esto distorsiona la realidad de manera análoga a lo que ocurre cuando el ego afirma su unicidad y no logra "amar al prójimo como a sí mismo".

La divina cualidad de la guía orienta a los seres humanos hacia la misericordia, la compasión, la armonía, el amor y la unidad. En sus dominios externos, la guía se ocupa de reglamentar la actividad. La actividad reglamentada exige diferencia y conflicto con la actividad no reglamentada, o con la actividad reglamentada por otras auto-revelaciones de la Guía. En sus dominios más internos, sin embargo, la guía brinda la conformidad con lo Real, que es uno, y por lo tanto se corresponde con la paz, el amor y la armonía. La lógica interna de las religiones reveladas promueve un movimiento de

fuera hacia adentro, de la dispersión a la unidad, de separación a unión, de ira a misericordia, de desprecio a amor. Las exigencias de lo externo, en correspondencia con la incomparabilidad y la distancia, se relativizan debido a las exigencias de los atributos prevalentes, que corresponden a lo interno, lo semejante, lo cercano.

La guía conduce hasta el centro, lo Real. Aquellos seres humanos que han actualizado los atributos de lo Real en perfecta armonía y equilibrio se encuentran en la Estación de Ninguna Estación, libres del dominio de ningún atributo específico. En palabras de Qūnawī, el discípulo de Ibn al-ʿArabī, se han convertido en “el punto en el centro del círculo del *wuḥūd*” (*nuqṭa wasaṭ daʿirat al-wuḥūd*). Los seres humanos perfectos, al haber realizado la forma divina, sitúan todas las cosas en su lugar apropiado, reconocen la legitimidad de todo lo que existe y, al mismo tiempo, observan los derechos de los nombres divinos individuales, rindiendo homenaje a Dios en cuanto Guía. Esto significa que las perfectas encarnaciones humanas de lo Real reconocerán la necesidad del error para el equilibrio de la realidad en su totalidad y la necesidad de evitarlo en aras de la felicidad humana. “Muhammad es el mensajero de Dios” mantiene todos sus derechos, aun cuando, visto desde la perspectiva de “No hay dios sino Dios”, tiene implicaciones específicas que no coinciden con una visión de la Realidad de base más amplia. Con respecto a términos empleados en el capítulo anterior, esto significa que debe acatarse la orden prescriptiva aunque la orden engendradora exija la existencia de todo tipo de error y engaño.

Los seres humanos plenamente actualizados, libres de toda limitación, eligen libremente regresar a la limitación y la expresión con vistas a la guía. “El ser humano perfecto se encuentra en la estación del nombre ‘Dios’ entre

los nombres divinos. No está delimitado, mas habla sólo de la manera que esté delimitada por la situación” (IV 194.14). Aunque los seres humanos perfectos se encuentran en la Estación de Ninguna Estación, adoptan la estación de la guía por el bien de aquellos que la necesitan. Ésta es simplemente la implicación de la naturaleza de las cosas, puesto que “la misericordia de Dios tiene precedencia sobre Su ira”, la unicidad es superior a la multiplicidad, la orientación es más real que el error y los seres humanos compasivos se entregan a fin de liberar a las almas perdidas de la ignorancia y el sufrimiento.

### *Apreciar los nudos*

Cualquier metodología puede no ser más que un nudo en cuyos términos se construye la realidad. En nombre de la objetividad u otras normas, se formulan ciertas suposiciones acerca de la realidad experimentada. A menudo se considera que las metodologías modernas han alcanzado una visión superior de las cosas gracias a su enfoque crítico, pero la creencia de que el propio enfoque es “crítico” ya representa un nudo particularmente difícil de deshacer. Como señalaría el Šayj, los dioses de la creencia crítica no ocupan ningún lugar privilegiado en el panteón. Dios también es el Crítico, sin duda, pero Dios en cuanto Guía tiene mucho más derecho a la lealtad humana. Si el Crítico fuera un nombre divino revelado, estaría unido a nombres como Diferenciador, Justo, Severo e Iracundo. Así entraría en la categoría de los nombres que exigen diferencia e incomparabilidad. Pero lo Real exige el predominio de la indiferenciación sobre la diferenciación, de la abundancia sobre la injusticia, de la bondad sobre la severidad y de la misericordia sobre la ira. El que ignore este hecho lo hace bajo su propia responsabilidad. En este tipo de contexto el Šayj gusta de citar

el hadiz *qudsī* en el que El Verdadero dice: “Yo estoy con la opinión que de Mí tiene Mí siervo, de manera que conviene que tenga una buena opinión de Mí”.

Sin duda, el enfoque de Ibn al-<sup>c</sup>Arabī presenta una predisposición hacia el estudio de la religión que también constituye un nudo. No obstante, al reconocer la existencia de los nudos y apreciar su valor, y al reconocer también la posibilidad (quizás para siempre inalcanzable) de deshacer todos los nudos, es posible que este enfoque aporte ciertas percepciones que no están al alcance de otros puntos de vista.

Al asumir el punto de vista del Šayj, uno se predispone a enfrentarse a la diversidad religiosa de la siguiente manera: la religión aparece entre los seres humanos porque lo Real en cuanto Guía desea generar la plenitud y la dicha humanas. Pero las manifestaciones de la Guía jamás pueden abarcar toda la verdad, lo Real como tal, que está más allá de la expresión y la forma, de manera que cada religión tiene su propia modalidad específica de expresión que es necesariamente diferente de las demás modalidades de expresión.

Todas las religiones reveladas establecen un mundo imaginal único, concebido por la imaginación divina —el Hálito del Misericordioso— con el fin específico de permitir que los seres humanos se sobrepongan a la distancia y establezcan una cercanía, o vayan del desequilibrio a la armonía, de lo múltiple a lo Único, de lo irreal a lo Real, de la dispersión a la Unidad, de la ignorancia al conocimiento, del olvido al despertar. El objetivo es la felicidad, que es inseparable de los atributos prevalentes de lo Real. La razón desempeña una función fundamental, ya que sólo ella permite que la gente no caiga en el error del *širk*, de asociar las auto-revelaciones de lo Real

con lo Real en Sí. Sólo la razón conduce a las personas a la comprensión de que lo Real se encuentra más allá de toda imagen. Sin embargo, si se lleva demasiado lejos, la razón destruye la coherencia imaginal de la visión revelada del mundo. Por tanto, en aras de la felicidad humana, debe ser contenida por los límites establecidos por medio de las formas reveladas.

Las formas imaginales específicas asumidas por la guía en una religión dada se verán determinadas tanto por los receptáculos culturales y lingüísticos como por la auto-revelación específica del Guía —el profeta, avatar, buda, sabio— que inicie la religión. En última instancia, estos dos aspectos de la realidad son inseparables: los receptáculos culturales y lingüísticos, al igual que las revelaciones, constituyen auto-revelaciones de lo Real. “El agua adopta el color de su vaso”, pero el vaso no es sino agua helada.

Cada religión explica en sus propios términos la meta de la existencia humana al diferenciar entre lo que los seres humanos son ahora y lo que deberían ser. La descripción de la situación actual está en correlación con la expresión de incomparabilidad, distancia y diferencia. Los seres humanos viven en la imperfección y el sufrimiento, ya que de alguna manera están alejados de lo Real. La descripción de aquello en lo que las personas deben convertirse está en correlación con la expresión de semejanza. Deben establecer una relación de armonía con los atributos predominantes de lo Real.

Todas las religiones fijan instrucciones prácticas para lograr una mayor armonía con lo Real. En términos concretos, esto significa que cada religión posee una variedad de medios para transformar el pensamiento, la actividad, las actitudes y todo aquello que compone a un ser humano. La revelación echa abajo o revaloriza a los

dioses preexistentes de la creencia al ofrecer nuevas perspectivas de la realidad y deshacer nudos. No obstante, establece dioses de la creencia que ayudan a que las personas se orienten hacia la felicidad. Pero la propia felicidad es abierta, lo cual viene a decir que no hay ningún límite superior a lo que implica. En cuanto formas plenas de lo Real, los seres humanos pueden eliminar —guiados por lo Real— todos los límites y nudos que les hacen ser esto y no lo otro. Muchas religiones tienen los medios para disolver sus propios mitos y dioses, ya que la perfección humana plena requiere la Estación de la No Estación, mientras que los propios mitos y dioses revelados, en tanto que apariciones imaginales, constituyen nudos (aunque de manera providencial).

En resumen, Ibn al-<sup>c</sup>Arabi sostiene que hemos de reconocer y apreciar tanto la perspectiva de eliminar dioses y nudos como la de afirmar dioses y hacer nudos. No conozco ningún consejo mejor para el estudiante de religión que el siguiente:

Cuídate de delimitarte por un nudo específico y perder la fe en todo lo demás, para que no se te escapen grandes bienes... Sé en ti mismo materia para las formas de todas las creencias, pues Dios es demasiado extenso y tremendo como para que lo restrinjas con un nudo en lugar de con otro. (*Fuṣūṣ* II 13)

Quien asesora a su propia alma debe investigar, a lo largo de su vida en este mundo, todas las doctrinas que tratan de Dios. Debe aprender con qué fundamento cada poseedor de una doctrina afirma la validez de ésta. Una vez que su validez le ha sido afirmada en la modalidad específica en que es correcta para quien la mantiene, ha de apoyarla con respecto a quien cree en ella. (II 85.11)

---

 N O T A S

<sup>1</sup> En otras palabras, podemos establecer una oposición significativa entre razón e imaginación en aras del debate, aun cuando la razón no puede desvincularse completamente de la imaginación. Como comenta Ibn al-<sup>c</sup>Arabi: "El lugar de las creencias es la imaginación... El ser humano nunca está a salvo de ella... La facultad racional no puede escapar de su humanidad" (IV 420.30, traducido en *SPK*, pág. 339)

<sup>2</sup> El *ma'lūb* (o "siervo divino", como he traducido el término en otras ocasiones) se vuelve un requisito al concebirse el *wuḥūd* como Dios. De manera parecida, "Señor" requiere "vasallo", "Creador" requiere "criatura", "Conocedor" requiere "objeto del conocimiento", y así sucesivamente. Véase *SPK*, págs. 60-61 y otros pasajes.

<sup>3</sup> Cf. *SPK*, "The Two Denotations of the Names", págs. 36-37.